8° H. lit. u. 109.
(51)
Geschichte

<36603667360012
<36603667360012
Bayer. Staatsbibliothek

Hist. lit. Encyclop. 144

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

chriſtlichen Moral

seit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften.

Von

D. Carl Friedrich Stäudlin,

Conſiſtorialrath und Profeſſor der Theologie zu Göttingen.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1808.

Geſchichte
der
Künſte und Wiſſenſchaften
ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Geſellſchaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Eilfte Abtheilung.
Theologie.
II. Geſchichte der chriſtlichen Moral

von
D. Carl Friedrich Stäudlin,
Conſiſtorialrath und Profeſſor der Theologie zu Göttingen.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1808.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Als ich im Jahre 1792. die Moral von Joh. Dav. Michaelis herausgab, verſprach ich, ſie mit einer Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre zu begleiten, und legte zugleich die Idee einer ſolchen Geſchichte vor, nach welcher ſie nicht bloß Literargeſchichte ſeyn, ſondern auch Geſchichte der moraliſchen Begriffe und der Sitten, ſo weit ſie durch das Chriſtenthum beſtimmt wurden, in ſich faſſen ſollte, Erſt im Jahr 1799. konnte der erſte Band dieſes Werks erſcheinen. Um dieſelbige Zeit nahm hier in Göttingen die Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften ſeit der Wiederherſtellung derſelben, welche unter der Mitwirkung mehrerer hieſiger und auswärtiger Gelehrten geſchrieben werden ſollte, ihren Anfang. Ich wurde eingeladen, für die Geſchich-

te der chriſtlichen Moral daran Antheil zu nehmen, und konnte und wollte dieß um ſo weniger abſchlagen, da von einer Unternehmung die Rede war, welche von Göttingen ausgehen, und die wohlthätige literariſche Wirkſamkeit dieſer Univerſität, ſo wie ihren Ruhm, erhöhen ſollte. Ich kündigte daher ſchon in jenem erſten Bande (S. 811.) an, daß vom 12ten Jahrhundert an meine Geſchichte einen Theil jenes großen, gemeinſchaftlichen Werks ausmachen würde. Der zweite Band meiner Geſchichte erſchien im Jahr 1802. Ehe dieß Werk vollendet iſt, erſcheint nun die Geſchichte der chriſtlichen Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften, aus Urſachen, welche das Publicum nicht intereſſiren können, und welche auch deswegen nicht angeführt zu werden brauchen, weil dieß frühere Erſcheinen des ſpätern und neueſten Theils der Geſchichte keiner Entſchuldigung bedürfen wird. Nur zweierlei muß hier ausdrücklich bemerkt werden. Ich fange dieſe Geſchichte nicht, wie ich Anfangs Willens war, mit dem 12ten Jahrhundert an, aber auch nicht erſt mit der Mitte des 15ten Jahrhunderts, wo Viele die eigentliche Wieder-

her-

herſtellung der Wiſſenſchaften annehmen. In dem erſten Falle hätte zu Vieles aufgenommen werden müſſen, was mit dieſer Wiederherſtellung in keiner Verbindung ſteht, im zweiten Falle wäre Vieles weggefallen, was zu dieſer Wiederherſtellung ſelbſt gehört. Ich fieng alſo im 14ten Jahrhundert an, wo die ſchon lange vorher ſich nach und nach wiederherſtellenden Wiſſenſchaften zuerſt einen merklichen Einfluß auf die Anſicht und literariſche Behandlung der chriſtlichen Moral gewannen. Der Theil der Geſchichte, welcher hier abgeſchnitten iſt, fällt nun natürlich meinem frühern Werke, der Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, anheim. Der andere Punct, worüber noch eine ausdrückliche Bemerkung erfordert wird, iſt der, daß hier, wo die Geſchichte der chriſtlichen Moral als Theil einer Geſchichte der Wiſſenſchaften erzählt wird, die Geſchichte der Sitten, der Sittlichkeit, und der moraliſchen Begriffe, ſofern dieſe nicht bloß von Schriftſtellern und Machthabern der Kirche aufgeſtellt wurden, ſondern unter den chriſtlichen Völkern überhaupt herrſchten und wirkten, nicht, wie in dem ältern Werke, mit aufgenommen werden

konnte *). Hier mußte die chriſtliche Moral, als Gegenſtand ſchriftſtelleriſchen Geiſtes und Fleißes, und philoſophiſcher ſo wie gelehrter Bearbeitung Hauptſache ſeyn. Dabei aber durfte auch durchaus nicht übergangen werden, wie ſich in moraliſcher Rückſicht die verſchiedenen chriſtlichen Secten, Partheien, öffentliche Lehrbegriffe von einander unterſchieden, was etwa die Repräſentanten der Kirche darüber beſtimmten, wie etwa einzelne Männer ſolche Lehrbegriffe in moraliſcher Beziehung veredelten oder verſchlimmerten, in welches Verhältniß das Moraliſche im Chriſtenthum zu ſeiner Glaubenslehre in dieſen verſchiedenen Geſellſchaften geſetzt zu werden pflegte. So wie ein Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſich nicht nur mit der Charakteriſtik der philoſophiſchen Schriftſteller und der Darſtellung ihrer Ideen und Syſteme beſchäftigt, ſondern auch die Secten unterſcheidet, ihren Geiſt, nicht nur nach einzelnen Männern, ſondern nach dem Ganzen, ihre

*) Ich werde ſie, wenn mir Gott Kräfte und Geſundheit ſchenkt, in einer beſondern Schrift liefern, wodurch alsdann, nach Vollendung des ältern Werks, die Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre nach meiner zuerſt angegebenen Idee beendiget ſeyn wird.

ihre innere Entwickelung und Tendenz, ihren innern Gang in die Augen faßt, und dabei nicht bloß auf Schriftſteller, ſondern auch auf andere Männer von philoſophiſchem Geiſte und Einfluſſe Rückſicht nimmt, alſo iſt es auch in einer Geſchichte der chriſtlichen Moral, und zwar noch mehr, da hier die Secten förmliche, durch Symbola, Statuten und Anſtalten ausgezeichnete Geſellſchaften waren, ſich auch in der moraliſchen Anſicht des Chriſtenthums von einander unterſchieden und zum Bekenntniß, wie zur Ausübung gewiſſer moraliſcher Grundſätze verpflichteten, und da es gar nicht immer Schriftſteller waren, welche darauf den größten Einfluß hatten. Uebrigens wird ſich die Geſchichte ſelbſt hie und da über das rechtfertigen, was ſie aufgenommen oder übergangen, kürzer oder ausführlicher erzählt hat. Eine Geſchichte der moraliſchen Dogmen wollte ich nicht ſchreiben, man wird aber das Vornehmſte aus derſelben in dieſer Geſchichte der Moral finden. Eine Charakteriſtik der Moraliſten ſelbſt durfte in einer Geſchichte ihrer moraliſchen Lehren und Syſteme nicht fehlen, ſie hängt mit dieſen enge zuſammen und giebt dem Ganzen ein höheres Intereſſe. Deswegen ſind ſie oft auch re-

dend eingeführt und nach ihrem eigenthümlichen moraliſchen Dialekte und Ausdrucke bezeichnet worden. In älteren Zeiten und bei beſonders merkwürdigen Männern iſt auch auf kleinere und ſpeciellere moraliſche Schriften Rückſicht genommen worden, weil damals überhaupt wenig über Moral geſchrieben wurde, in neueren Zeiten aber, wo die moraliſche Literatur immer reicher wurde, am meiſten auf ſyſtematiſche und umfaſſende Schriften. Mit vielen und langen Raiſonnements habe ich abſichtlich dieſe Geſchichte nicht überſchwemmt. Meiſt habe ich ſie ſchon in die Darſtellung gelegt oder die Thatſachen ſelbſt ſo geſtellt und ausgewählt, um den Leſer ſelbſt zum Nachdenken zu reizen und auf gewiſſe Reſultate zu führen.

Die Abfaſſung dieſer Schrift iſt für mich ſelbſt wahrhaft bildend und belehrend, beruhigend und erhebend geweſen. In Zeiten, wo ſo vieles, was uns theuer war, dahin ſinkt, und das neue Gute langſam und ungewiß keimt, wo ſo vieles Liebenswürdige gehaßt und ſo vieles Ehrwürdige verſpottet wird, wo die angebliche Cultur und Aufklärung immer verkehrter

wird, je weiter ſie ſich von Religion, ſittlichen Grundſätzen und Chriſtenthum entfernt, wo man mit ſo Wenigen über dieſe Gegenſtände auch nur ſprechen kann, iſt nichts ſtärkender und erfreuender, als der ſtille literariſche Umgang mit den großen Männern früherer Zeiten, welche eben dieſe Gegenſtände als das Höchſte betrachteten, welche ohne ſie gar keine wiſſenſchaftliche Größe und Würde kannten, und mit eben ſo viel Genie als Gemüth über ſie geſchrieben haben. Solche Männer ſind die Petrarcha, Vives, Erasmus, Gerſon, Andreä, Spener, Paſcal, Fenelon, und wie viele Andere, welche in dieſer Geſchichte auftreten. Es ſey mir erlaubt, eine Stelle aus dem erſten hier als Motto dieſer Schrift beizufügen. Sie iſt aus einem Buche genommen, welches auch in unſerm Zeitalter viel Troſt und Licht gewähren kann. Praeter generoſi animi conatum, cui nihil eſt arduum, nihil inexpugnabile et ſapientum hominum crebra colloquia, et multo maxime jugis lectio ac pervigil, ſcriptorumque nobilium monumenta proſunt, modo ſalubribus monitis conſenſus animi non deſit, quem unum in terris ſani conſilii

vivum fontem aſſeverare non verear. Quamobrem ſi vel plebeis ſcriptoribus, pro affectu nudo, gratiam aliquando habitam ſcimus, pro eo, quod iter aperuiſſe ſequentibus viſi erant, quanta gratia claris ac probatis ſcriptoribus eſt habenda, qui, multis ante nos ſaeculis in terram verſi, divinis ingeniis inſtitutisque ſanctiſſimis nobiscum vivunt, cohabitant, colloquuntur, interque perpetuos animorum fluctus ceu totidem lucida ſidera et firmamento veritatis affixa, ceu totidem ſuaves et felices aurae, totidem induſtrii ac experti nautae, et portum nobis quietis oſtendunt et eo voluntatum noſtrarum lenta carbaſa promovent et fluitantis animae gubernaculum regunt, quoad tantis procellis agitata conſilia tandem ſiſtat ac temperet! Haec eſt enim vera philoſophia, non quae fallacibus alis attollitur et ſterilium disputationum ventoſa jactantia per inane circumvolvitur, ſed quae certis ac modeſtis gradibus compendio ad ſalutem pergit. *De remed. utriusque fortunae. Praefat.*

Göttingen den 5ten May 1808.

Inhalt.

Erſte Periode.

Von dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften bis zur Reformation.

Erſtes Kapitel. Vom Einfluſſe des Wiederauflebens der Wiſſenſchaften auf die Anſicht und Behandlung der chriſtlichen Moral.

Dieſer Einfluß fängt vor der Mitte des 15ten Jahrhunderts an S. 1. 2. und iſt vorzüglich Verbindung des Platonismus mit der chriſtlichen Moral und Behandlung derſelben im Geiſte und Geſchmacke der griechiſchen und römiſchen Claſſiker 2. 3. Petrarcha, als Moraliſt dargeſtellt 3 ff. Eklektiker, jedoch vorzüglich Platoniker und Chriſt 4-6. Seine moraliſchen Schriften fließen aus eigener Anſchauung und Selbſtbeobachtung 7. 8. Beſchaffenheit und Form ſeiner moraliſchen Aufſätze 9. Seine Lehren vom Zwecke des Mönchslebens 10-12. von der wahren Weisheit 12-14. von der Tugend 14 f. von der Einſamkeit 15 f.

Neuer Schwung, welchen der Platonismus im 15ten Jahrhundert erhält. Akademie für die Platoniſche Philoſophie zu Florenz 16 f. Marſilius Ficinus 18 f. Die chriſtliche Moral dringt in die philoſophiſche Ethik ein 20. 21.

Vives. Seine Bildung und Entwicklung 22 f. Räumt den moraliſchen und religiöſen Kenntniſſen den oberſten Rang ein 23. Erweiſt die Nothwendigkeit einer

einer Wiſſenſchaft der Moral 24. Räumt der chriſtlichen Moral hohe Vorzüge vor der griechiſchen und römiſchen ein 25 f. Hat die Abſicht, die Moral ſeines Zeitalters zu reinigen und zu verbeſſern, und bekämpft das allzuhohe Anſehen des ohnehin mißverſtandenen Ariſtoteles 26–28. Seine Einleitung zur Weisheit 28 f. Seine wichtigen Schriften über einzelne moraliſche Gegenſtände 29–31. Seine Lehren von der wahren Gottesverehrung und dem Endzwecke des Menſchen 31 f.

Erasmus. Frühere Bildung und erſte Schrift 32 f. Namen und Zeitordnung ſeiner moraliſchen Schriften 33–35. Vergleichung zwiſchen Erasmus und Vives als Moraliſten 36–39. Erasmus betrachtet das Chriſtenthum am meiſten von ſeiner moraliſchen Seite 39–41. Verbindet Platoniſche und chriſtliche Moral 41 f. Sein Handbuch eines chriſtlichen Soldaten 43–46. Moral für Fürſten 46 f. Grundſätze über die Ehe 47. Ohrenbeichte 48.

Der Platonismus befördert die myſtiſche Moral 48. die Wiederherſtellung der reinern Ariſtoteliſchen Philoſophie hat wenig Einfluß auf die chriſtliche Moral 48 f. Des alten Römiſchen Rechts Kenntniß und Gebrauch gewinnt Einfluß auf die chriſtliche Moral 49 f.

Zweites Kapitel. Von der kirchlichen, ſcholaſtiſchen, caſuiſtiſchen und mönchiſchen Moral.

Geiſt und Beſchaffenheit der katholiſch-kirchlichen Moral bei dem Eintritte in dieſe Periode und während derſelben, überhaupt 51–56. Moral der Synoden 57 f. Synode zu Coſtnitz 58 ff. Decrete wegen des Verbrechens der Ketzerei 58. Klagen wegen Erhebung des kanoniſchen Rechts über die Moral des Evangeliums 58 f. Streit wegen der Lehre des Franciſcaners Petit über den Tyrannenmord 59 ff. Ermordung des Herzogs von Orleans und ihre Folgen 60–63. Sätze Petit's 64. Gründe, mit welchen ſie von ihm und ſeinen Vertheidigern unterſtützt werden, moraliſcher Probabilismus 65–67. Gegengründe 67 f. Streit über die Frage, ob die Lehre vom Tyrannenmorde zum Glauben oder zur Sittenlehre gehöre 68–70.

70. Wie die Synode die Lehre vom Tyrannenmorde verdammt 70 f. Wichtigkeit dieſer ganzen Begebenheit für die Geſchichte der Moral 71–73.

Von der Entſtehung der Caſuiſtik 73 f. Einfluß der Scholaſtiker auf dieſelbe 74. Was die Scholaſtiker bisher in der philoſophiſchen und theologiſchen Moral geleiſtet hatten: Hildebert von Mans, Abälard, Peter der Lombarde, Alexander von Hales, Thomas Aquinas, Vincent de Beauvais, Wilhelm Peraut, Bonaventura, Occam, Durand 75–80. Beſchaffenheit der ſcholaſtiſch-theologiſchen Moral überhaupt 80–82. Zweck und Inhalt der caſuiſtiſchen Schriften 82 f. Die vornehmſten caſuiſtiſchen Schriften 83–85. Nähere Beſchreibung der Aſteſana 85–91. der Angelika 91–95. Verhältniß der Caſuiſtik zur Moral 95–97. Gerſon, ein Beiſpiel der verderblichen Folgen der Caſuiſtik 97–99.

Antoninus, Erzbiſchof von Florenz, liefert das erſte beſondere und ausführliche ſcholaſtiſche Syſtem der theologiſchen Moral 99. Charakteriſtik deſſelben 100 ff. Seine Lehren von der Syntereſis, dem Gewiſſen, der Freiheit, den Geſetzen, der Probabilität, den Tugenden, den Gaben des heiligen Geiſts 104–115. Herrſchende Vorſtellungen vom Mönchsleben und Schriften darüber 116 f.

Drittes Kapitel. Von den Gegnern der herrſchenden Moral und den myſtiſchen Moraliſten.

Männer und Secten, welche zugleich auf eine Reformation der Kirche und Verbeſſerung der Moral dringen 118 ff. Wiklef 118–123. Huß 123. Ailly 123. Clemange 124 f. Goch 125. Savonarola 125 f. Gerſon, als Moraliſt dargeſtellt 126 ff. Seine Lehren von Freiheit, Geſetz, Gewiſſen, verzeihlichen und Todſünden, vom Mönchsleben, Zinſennehmen 129–133.

Warum und wiefern die Geſchichte der Myſtik in die Geſchichte der Moral gehöre 134 f. Myſtik iſt ein in dem Chriſtenthum ſelbſt und in ſeiner Geſchichte lebendes Princip, und ſchwerlich von der Religioſität

zu

zu trennen 135 – 138. Von den myſtiſchen Schriften, welche ſich unter dem Namen des Areopagiten Dionyſius verbreitet haben 138 f. Die in denſelben enthaltene Myſtik 140 – 144. Tauler 144 ff. Seine Schilderung der geiſtlichen Armuth 145 – 147. Seine Lehren vom Weſen der Tugend 147 f. von der natürlichen Unverdorbenheit des Menſchen 148 f. von der Freiheit 149 f. Seine Beſchreibungen des Summums des myſtiſchen Zuſtandes 150 – 153. Ruysbroch 153 ff. Das Unterſcheidende ſeiner Myſtik und ſeines myſtiſchen Dialekts 154 ff. Seine Sittenlehre 159 f. Von den Begharden 160 – 163. Auf ſie beziehen ſich einige Stellen in Ruysbroch's Schriften 163 – 165. Gerſon. Wiefern er in der Geſchichte der Myſtik ausgezeichnet iſt 165. Seine Urtheile über andere Myſtiker 165 – 168. Seine myſtiſchen Schriften 168 f. Seine Unterſcheidung zwiſchen der ſymboliſchen und myſtiſchen Theologie 169 f. Seine Beantwortung der Fragen: ob die Myſtik gelehrt werden könne? 170. ob die myſtiſche Liebe zu Gott ohne Erkenntniß ſtatt finden könne? 171 f. Seine Theorie der Seelenkräfte und die darauf gegründete ſpeculative Myſtik 172 – 174. Mittel zur Myſtik 174 f. Thomas von Kempen 175 ff. Das Buch von der Nachahmung Jeſu und andere ſeiner Schriften 176 f. Zuſammenſtellung moraliſcher und myſtiſcher Lehren aus ſeinen Schriften 178 – 184. Deutſche Theologie 184 – 186. Noch einige andere Myſtiker 186 f. Reſultat aus der Geſchichte der Myſtik 187 f.

Viertes Kapitel. Von den Moraliſationen über die Bibel und Natur, den moraliſchen Wörterbüchern, der Moral aus dem Thierreiche und den Schriften über einzelne moraliſche Gegenſtände.

Moraliſche Schrifterklärung: Lyra, Du Four, Bercheur, Dionys von Ryckel 189 – 191. Moraliſche Wörterbücher 191 f. Moral aus dem Thierreiche. Nider 192 – 195. Maphäus Vegius, Dionyſius der Kartheuſer 195 f.

Fünftes Kapitel. Von der Geſchichte der chriſtlichen Moral in der griechiſchen Kirche.

Dürftigkeit der Nachrichten und der Schriften 196 f. Heſychaſten. Barlaam, Palamas, Dionyſius Cypariſſiota 197-199.

Zweite Periode.

Geſchichte der chriſtlichen Moral im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert.

Erſtes Kapitel. Von dem Einfluſſe der Reformation auf die chriſtliche Moral und dem Verhältniſſe des ſtrengen Lutheriſchen Lehrbegriffs zu derſelben.

Verſchiedenheit der Reformation von der Lutheriſchen Lehre und Kirchenverfaſſung 200 f. Ob eine beſſere Moral von Luther habe erwartet werden können 201. Seine Verdienſte um Sittenlehre und Sittlichkeit 201 f. Seine Lehren von der Tugend, den Moralgeſetzen, den 10 Geboten, dem Glauben, den guten Werken, der Freiheit, in Beziehung auf die Moral betrachtet 202-206. Erasmus Angriff auf ihn und ſeine Vertheidigung 206-208. Luther leugnet, daß der Hauptzweck Jeſu darin beſtanden habe, Moral zu lehren 208 f. Ob damit eine chriſtliche Moral beſtehen könne 209 f. Dienſte, welche Luther der chriſtlichen Moral geleiſtet 210-212. Seine Erklärungen über Religionszwang und Duldung 212 f. Moraliſche Beſtimmungen der Augſpurgiſchen Confeſſion 213-215. der Apologie derſelben 215 f. Streitigkeiten Luther's über moraliſche Gegenſtände: Mit Schwenkfeld 216-218. mit Agrikola 218-220. Beſtimmungen der Concordienformel über Geſetz und Evangelium 220 f. Moraliſche Wichtigkeit dieſer Fragen 221 f.

Zweites Kapitel. Von Melanchthon's und ſeiner Anhänger ſittlicher Lehre und ihren Streitigkeiten mit den ſtrengen Lutheranern.

Melanchthon, als moraliſcher Schriftſteller 223 ff. Seine Lehren von der Urſache der Sünde, der Freiheit

und den guten Werken 226–228. Streitigkeiten zwiſchen den Melanchthonianern und ſtrengen Lutheranern über den Synergismus 228 f. über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seeligkeit 229 f. über moraliſch-gleichgültige Dinge 231 f. Lehren Melanchthon's von den göttlichen, natürlichen und menſchlichen Geſetzen, den praktiſchen Principien in der menſchlichen Natur, dem Unterſchiede zwiſchen verzeihlicher und tödtlicher Sünde 232–234.

Drittes Kapitel. Von der beſondern, gelehrten und ſyſtematiſchen Bearbeitung der chriſtlichen Moral unter den Evangeliſchen im 17ten Jahrhundert, und dem Einfluſſe der Philoſophie des Ariſtoteles, Grotius, Pufendorf und Thomaſius.

Warum man im 16ten Jahrhundert nicht an eine beſondere wiſſenſchaftliche Bearbeitung der chriſtlichen Moral dachte 235 f. Bedeutung des Vorſchlags von Calixtus 236. Beſchreibung ſeines kurzen Inbegriffs der Moraltheologie 237 f. Seine Lehren vom Zwecke der Moraltheologie 237 f. vom Subjecte derſelben 239 f. von den Principien der Handlungen des Wiedergeborenen, insbeſondere vom Gewiſſen 240–243. von den Geſetzen 243–247. Dürr's Syſtem der theologiſchen Moral 248 f. Seine Lehre von Wahrhaftigkeit und Lüge 249 f. von der Sittlichkeit der Schauſpiele 250–252. Meier liefert eine Propädeutik der theologiſchen Moral 252 ff. Seine Unterſuchungen über das oberſte Princip derſelben und das Anſehen der Tradition in derſelben 253–257. Rixner's theologiſche Moral 257. Seine Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Dogmatik und Moral 257 f. über die Methode in der theologiſchen Moral 258 f. über Diſpenſation vom Naturgeſetze 260. Von dem Werke des Grotius über das Recht des Friedens und des Kriegs 260–262. Pufendorf's praktiſche Philoſophie 262 f. Schomer nimmt auf die Lehren dieſer Weltweiſen Rückſicht. Zweck und Veranlaſſung ſeiner Probe der Moraltheologie 264 f. Seine Correſpondenz mit Pufendorfen über dieſes Buch 265 ff. Pufendorf's Plan zu einer theol. Moral 265–267. Schomer's nach ſeinem

nem Tode erſchienene ſyſtematiſche Moraltheologie 267 ff. Seine Abweichungen von Pufendorf, vornehmlich in Anſehung des oberſten praktiſchen Princips 268–270. von ſeinen Vorgängern 270. Seine Lehren von der Wiſſenſchaft der Moral, von den Geſetzen, vom Ideale der Vollkommenheit, vom Unterſchiede zwiſchen dem Angenehmen und Guten, von der Sünde und Heiligkeit, vom Principe der Moral, von der Freiheit, von den Pflichten in Anſehung der lebloſen Gegenſtände und Thiere, von Glauben, Hoffnung und Liebe, von Gelübden, und Lüge 271–277. Oſiander, Olearius, Dorſcheus, Baier, Botſak, Strauch u. a. 277 f. Des Thomaſius praktiſche Philoſophie 278–282. Verhältniß derſelbigen zur bibliſchen Moral 282–284.

Viertes Kapitel. Von den evangeliſchen Caſuiſten im 17ten Jahrhundert.

Wie und wenn in der evangeliſchen Kirche Caſuiſtik entſtand 284 f. Wodurch ſie ſich von der katholiſchen und Calviniſchen auszeichnete 285–287. Von Balduin's caſuiſtiſchem Werke 288 ff. Sein Begriff von Gewiſſensfällen und der Caſuiſtik 289–291. Olearius Unterſuchungen über Natur, Princip, Inhalt, Zweck, Regeln, Hülfsmitteln der Caſuiſtik 291–298. Bechmann, Dannhauer u. a. evangeliſche Caſuiſten 299 f.

Fünftes Kapitel. Von den evangeliſchen Theologen, welche eine Verbeſſerung der Sitten, der Sittenlehre und der Kirchenverfaſſung herbeizuführen ſtrebten und den myſtiſchen Moraliſten unter ihnen.

Ueber die frommen Klagen und Wünſche evangeliſcher Theologen im 17ten Jahrhundert 300–302. Joh. Valent. Andreä. Charakteriſtik dieſes Mannes 303. Sein Aufenthalt zu Genf 304 f. Veranlaſſung und Zweck aller ſeiner nachfolgenden Bemühungen 305 f. Mißlingen ſeiner Plane 305–308. Von ſeiner moraliſchen Lehre 309 ff. Seine moraliſche Anſicht des

Chriſtenthums und ſein Wunſch einer neuen Reformation 317. Er hebt das Univerſelle des Chriſtenthums hervor 317-319. Sucht die Gründe aller Religion und Moral in dem Herzen und erklärt ſich für eine reinere Myſtik 319-322. Idealität ſeiner Schriften 322-326. Arndt's Myſtik 327-331. Noch mehrere ihnen ähnliche Männer 331 f. Spener's Geiſt und Zweck 332-334. Seine frommen Wünſche 334 ff. Klagen über den Zuſtand der Kirche 335 f. Vorſchläge zur Beſſerung derſelben 337-342. Streitigkeiten über Spener's Lehre von der Theologie der Wiedergebohrenen 342-345. vom geiſtlichen Prieſterthum 346 f. über die Collegia Pietatis 347-349. die myſtiſche Theologie 349. die ſymboliſchen Bücher und die Reformation der Kirche 350-352. die Mitteldinge 353 ff. die Sittlichkeit des Tanzes 361 ff. der Schauſpiele 363. G. Arnold verglichen mit Spener 364 f. Seine Bemühungen um die Myſtik 366-371.

Sechstes Kapitel. Von der Moral der reformirten Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert.

Ueberhaupt 371 f. Zwingli 372-374. Calvin's Auguſtinismus 374-376. Wie er den Einwurf beantwortet, daß durch die Lehre von der abſoluten Prädeſtination alle Moral und Moralität aufgehoben werde 376-378. Sein Abriß der bibliſchen Moral 378-383. Die Diſciplin, welche er zu Genf einführte 384 ff. Strenge in der reformirten Kirche, Streit darüber 385-388. Streit über das Verfahren gegen Ketzer 388-390. Lutheraner und Janſeniſten beſtreiten die Vereinbarkeit der Calviniſchen Prädeſtinationslehre mit der Moral, die Calviniſten vertheidigen ſich 390-395. Klagen über die Vernachläſſigung des moraliſchen Studiums in der reformirten Kirche 395 f. Daneau's chriſtliche Ethik 396 ff. Seine Lehre von der Willkühr des Menſchen 397-400. Die Vorzüge, welche er der chriſtlichen Moral vor der philoſophiſchen und ſcholaſtiſchen zuſchreibt 400-402. Seine ſtrengen Lehren von der Beſtrafung der Ketzer, von Vergnügungen, Lügen 402-404. Amyraut ſchreibt zum

zum Beſten ſeiner Glaubensgenoſſen über die Pflicht des Gehorſams der Unterthanen gegen ihre Obrigkeiten 404 f. Mildert die Calviniſche Prädeſtinationslehre 405 f. Seine chriſtliche Moral 406 ff. Seine Lehre vom höchſten Gute 412–414. von der Freiheit 414–417. vom Moſaiſchen Geſetze und den allgemeinen Gnadenwirkungen 417–419. Sein Urtheil von der Moral des Ariſtoteles 420. Noch einige Bemerkungen über ſeine Moral 421 f. Reformirte Caſuiſten: Perkins 422–427. Ameſius 427–429. Niederländiſche Moraltheologen: Hoornbeck, Maſtricht 429 f. Forbeſius a Corſe 430–433. Populäre und aſcetiſche Moraliſten: la Placette, Pictet, Dumoulin, Drelincourt, Hammond, Taylor, Baxter, und der Verfaſſer der Ganzen Pflicht des Menſchen 433–440.

Siebentes Kapitel. Von der Geſchichte der Moral in der katholiſchen Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert überhaupt.

Quantität und Qualität des Stoffs, welcher hier dem Geſchichtſchreiber vorliegt 440–443 *). Verdammungen moraliſcher Lehren gewiſſer Secten durch den Pabſt und die Trienter Synode 443–446. Unentſchiedener Streit über die Lehre des Molina 446 f.

Achtes Kapitel. Von der Entſtehung der Moral der Jeſuiten.

Die Moral der Jeſuiten iſt eine in ihrer Art einzige und nicht ſo leicht zu erklärende Erſcheinung 448–451. Verderbniß, welches ſchon vor Entſtehung des Jeſuiterordens in die Moral gekommen war 451 f. Ihre Diſputirkunſt und Sophiſtik 452 f. Ihre Herrſchſucht und Accommodation 454–460. Die Verfaſſung ihres Ordens 460–463. Dogmatiſirte Unſittlichkeit 463 f.

Neun-

*) S. 442 f. muß beidemale ſtatt Moliniſten geleſen werden: Molinoſiſten.

Neuntes Kapitel. Von den vornehmſten Jeſuitiſchen Caſuiſten und Moraliſten, und dem Geiſte ihrer Moral.

Toletus, Sa, Azor 465. Valentia, Vasquez, Sanchez 466. Suarez, Layman 467 f. Filliutius, Leß, Palao, Bauny 468 f. Dicaſtillo, Lugo, Raynauld, Eſcobar y Mendoza 470. Buſembaum 471 - 474. Tamburin 474. Einrichtung des Buſembaumiſchen Werks, durch ein Beiſpiel erläutert 475 - 483. Verhältniß und Zweck der Jeſuitiſch-caſuiſtiſchen Werke 484 f. Die Jeſuiten wollen eine Tradition in der Moral begründen 485 - 489. Ihr moraliſcher Probabilismus 489 - 497. Ihre Lehre von der guten und böſen Abſicht 498. von der tödtlichen und verzeihlichen Sünde 499 f. von Reue und Beſſerung 500 f. vom Fürſtenmorde 503 - 509.

Zehntes Kapitel. Von den Verdammungen, Beſtreitungen und Vertheidigungen der Jeſuitiſchen Moral.

Grad der Ausbreitung ihrer Moral 510. Anfang des Streits wider dieſelbe 511. Erklärung der Sorbonne, der Univerſität zu Paris, der theologiſchen Facultät zu Löwen wider dieſelbe 511 f. Vorſtellung der zu Rouen und Paris verſammelten Geiſtlichkeit 512 - 516. Verfügung der allgemeinen Verſammlung der Geiſtlichkeit zu Paris 516. Pirot's Apologie der Caſuiſten; Schriften, welche die Geiſtlichen von Paris und Rouen wider dieſelbe ihren Erzbiſchöffen übergeben; Unterſuchungen der Sorbonne über die Apologie; von beiden Seiten werden viele Schriften gewechſelt, Cenſur der Sorbonne, der Generalvikare des Erzbisthums Paris, Ordonnanzen der franzöſiſchen Biſchöfe, Decret der Inquiſition zu Rom unter P. Alexander VII. wider die Apologie, neues Decret dieſes Pabſts wider die Jeſuiten 517 - 530. Des Jeſuiten Moya Vertheidigungsſchrift für die Moral ſeines Ordens, Cenſur der Sorbonne 530 - 533. P. Alexander VII. bezeugt in einem Breve ſeine Unzufriedenheit mit dieſer Cenſur 533. Der König läßt ſich Bericht erſtatten und die Cenſur in ihrer

Kraft

Kraft 534. Der Pabſt verdammt die Cenſur in einer Bulle, welche in Frankreich annullirt, und durch Schriften beſtritten wird 534-536. P. Innocenz XI. verdammt Jeſuitiſche Lehren 536-538. auch Alexander VIII 538 f. Jeſuitiſche Schriften werden durch Henkershand verbrannt 539. Schriften wider die Jeſuitiſche Moral 540. Wie und mit welchem Erfolge dieſe Moral beſtritten wurde 540-542. Paſcal 542. Seine Provinzialbriefe 543-551. Gegenſchriften von Jeſuitiſcher Seite, Verdammungen der Provinzialbriefe 552. Ant. Arnauld 552-554. Nicole 554-557. Perrault 558 f. Gonzalez 559-561. Wie ſich die Jeſuiten vertheidigten 562-566. Daniel's Antwort auf die Provinzialbriefe 566-572.

Eilftes Kapitel. Von der Moral der Janſeniſten.

Abweichungen der Jeſuiten vom Auguſtinismus 573 f. Janſenius 574. Seine Lehren von dem, was die Gnade in dem Menſchen bewirkt, von der Helligung, von dem oberſten Principe der Moral, von der Tugend, von der Freiheit und ihrem Verhältniſſe zur Gnade 575-582. Der Pabſt verbietet und verdammt ſein Buch und beſonders 5 Sätze in demſelben 582-584. Janſen findet viele Vertheidiger, welche auch ſeine Moral der Jeſuitiſchen entgegenſtellen und auf eine Reform in der katholiſchen Kirche ausgehen 585-587. Portroyal 587. Verbindung der Janſeniſten mit dieſer Anſtalt 588 f. Von Paſcal's Werke über die Wahrheit der Religion 589-594. Seine Büßungsmoral 594 f. Urtheile der Janſeniſten über die Moral der Calviniſten 596 f. Nicole. Seine moraliſchen Schriften und Geiſt derſelben 597-599. Seine moraliſche Abhandlung von der Höflichkeit 599-602. von der Unſittlichkeit des Schauſpiels 602-604. Das Neue Teſtament von Mons und Pater Quesnels, und Verfügungen dawider 605-607.

Zwölftes Kapitel. Von den Myſtikern der katholiſchen Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert, insbeſondere den Quietiſten.

Ueber Geſchichte der Myſtik unter den Katholiken in dieſer Periode überhaupt 607 f. Franz von Sales 608-613. Johannes a Cruce, Paz, Bellarmin, Sandäus, Gelenius, Palma, Bona, Caraffa, Barbanſon, Arias 613-618. Quietiſten 618 ff. Molinos. Sein geiſtlicher Wegweiſer 618-624. Eigenthümlichkeiten und Wirkungen dieſes Buchs 624-626. Schickſale ſeines Verfaſſers und ſeiner Anhänger, Verdammung des Buchs 626-631. Vertheidigungen und Darſtellungen des Quietismus in Frankreich: La Combe, Bernieres, Malaval, Mde. Guyon 631-634. Bourignon 654 f. Franzöſiſche Biſchöfe widerſetzen ſich dem Quietismus, namentlich die von Paris, Chartres und Meaux, welche quietiſtiſche Schriften verdammen und Paſtoralinſtructionen zu beſſerer Belehrung herausgeben 635-638. Commiſſion zu Iſſy 639. Fenelon will durch ein Buch Vermittler zwiſchen den Quietiſten und ihren Gegnern werden 639-647. Moraliſcher Charakter dieſes Buchs 647 f. Fenelon's Urtheil über Myſtik überhaupt 649. Seine Paſtoralinſtruction 649. Das Buch wird beſtritten, vertheidigt und durch eine päbſtliche Bulle verdammt, welche einſtimmig und feierlich in Frankreich angenommen wird 649-652. Malebranche, ein philoſophiſcher und chriſtlicher Myſtiker 652-656. Lamy 656-659.

Dreizehntes Kapitel. Von den übrigen Römiſchkatholiſchen Moraliſten und Caſuiſten im 16ten und 17ten Jahrhundert, und der Mönchsmoral.

Im 16ten Jahrhundert: Vives, Sylveſter Prierias, Seyſſel, Wimpheling, Victoria, Sadoletus, Dominicus a Soto 660-662. Im 17ten Jahrhundert: Diana, Caramuel Lobkowitz, Weſton, Malder, Ivo von Paris, Jeremias von Palermo, Dandinus,

Bo-

Bonacina, Maſtrius 662-665. Godeau, Natalis Alexander, du Hamel, Von de Merbes, Eſprit 665-668. Caſſander's Urtheil über das Mönchsleben 668 f. Rance's Kloſterreformation 669. Seine Schrift von der Heiligkeit und den Pflichten des Mönchslebens 670-672. Andere Schriften 673. Mabillon's Schrift über die Mönchsſtudien 673 f. Rance's Antwort 674. Mabillon's Replik 675 f.

Vierzehntes Kapitel. Von der Moral der Anabaptiſten, Socinianer, Arminianer und Quäcker.

Analogie unter dieſen Secten 677. Anabaptiſten. Haupttendenz 678. Verſchiedenheit der Mitglieder dieſer Secte 679. Moraliſche Grundſätze 679 f. Menno 680 f. Streitigkeiten und Trennungen wegen der Moral 681-684. Das Unterſcheidende der Socinianer 684. Moral des Fauſtus Socinus 684 f. Streitigkeiten über moraliſche Gegenſtände 686. Crell's moraliſches Syſtem 686-692. Das Unterſcheidende des Arminianismus 692-694. des Quakerismus 694-696. Darſtellung ſeiner Lehren 696-704.

Dritte Periode.

Vom Anfange des 18ten Jahrhunderts bis jetzt.

Erſtes Kapitel. Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Moral.

Charakter der Geſchichte der chriſtlichen Moral in dieſer Periode, beſonders in Vergleichung mit der vorhergehenden, große Veränderungen in der Bearbeitung derſelben 705-709. Angriffe auf die chriſtliche Moral 709 ff. Schaftesbury 711-714. Bayle 714. Mandeville 715. Collins, Chubb, Tindal, Morgan, Hume, Bolingbroke 715-717. Montesquieu 717-719. Rouſſeau 719. Voltaire 720 f. Ein deutſcher Schrift-

ſteller faſt Alles, was wider die chriſtliche Moral geſagt werden kann, in einem Werke zuſammen 721–724. Einfluß der Beſtreitungen derſelben auf ihre Bearbeitung 724. Schwächen ihrer Gegner 725. Apologieen derſelben 726–732.

Zweites Kapitel. Geſchichte der chriſtlichen Moral in der evangeliſchen Kirche.

Warum ſie vorangeſtellt wird 732. Einfluß der philoſophiſchen Syſteme 733 f. des deutſchen Vortrags 734 f. J. A. Schmid 735. Buddeus 735 ff. Wie er die theologiſche Moral abtheilt und anordnet 736 ff. Sein oberſtes moraliſches Princip 737 f. Seine Unterſcheidung zwiſchen abſoluten und hypothetiſchen Geſetzen 738 f. Seine Lehren von den Cordinaltugenden und dem Moraliſchgleichgültigen 740. Zum Felde, Rambach, Walch u. a. 741. Pfaff, Häferung 742 f. Bernd's eigenthümliche moraliſche Grundſätze und moraliſche Schriften 743–747. Mosheim. Zweck ſeines Werks 747 f. Plan deſſelben 748 f. Principien 749–751. Merkwürdige Parthieen deſſelben 751 f. Chriſt. Wolf's philoſophiſch-moraliſche Grundſätze 752 f. Einfluß derſelben auf die Bearbeitung der chriſtl. Moral 754 Baumgarten's theologiſche Moral. Seine Lehren von der Vereinigung mit Gott, vom Verhältniſſe zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Moral, von der Verbindlichkeit 754 f. Seine Eintheilung der Moral 755 ff. Seine Lehren von Pflichten und Tugenden überhaupt 756–758. Canz, Bertling, Reuſch 759–761. Schubert 761–763. Töllner. Seine Beſtimmungen über den Begriff der Moraltheologie, ihren Unterſchied von der Moralphiloſophie, über die wichtigſten Lehren derſelben, über das Subject derſelben, über ihren Inhalt, ihren Vortrag, ihre innere Bildung und Entwicklung, ihre Beweiſe 763–767. Sein Grundriß der Moraltheologie 767 f. Miller ſetzt Mosheim's Werk fort 768 ff. giebt eine Einleitung in dieſelbe und ein eigenes Lehrbuch der chriſtlichen Moral heraus 769–771. Reuß 771 f. Cruſius. Sein höchſtes moraliſches Princip, ſein Begriff von Moraltheologie, ſeine Unterſcheidung zwiſchen philoſophiſcher und theologi-

logiſcher Moral, ſeine Eintheilung der letzten, ſeine Lehren vom natürlichen Verderben, der Gnade und der Sittlichkeit der Vergnügungen 771-777. Leß 777 f. Tittmann 779 f. Kant's philoſophiſche Schriften erſcheinen 780 f. Reinhard's Syſtem 781-783. Kant's eigenthümliche moraliſche Grundſätze 783-785. Seine Urtheile von der chriſtl. Moral 786-789. Theologen, welche die Uebereinſtimmung der Kantiſchen Grundſätze mit der chriſtlichen Moral behaupten und durchführen 789 f. Gegner dieſer Grundſätze und ihrer Anwendung in der chriſtl. Moral 790 f. Gründe und Behauptungen, welche von beiden Seiten vorgebracht wurden 791-796. Wohlthätige Wirkungen der kritiſchen Moral 796-798. Bartels, Tieftrunk, J. W. Schmid 789. Ammon, Vogel, Lange 790 f. Döderlein 791. 794 f. Maaß 791. Reinhard 791. 797. Michaelis 797 f. Bahrdt 798. J. E. C. Schmidt 798 f.

Drittes Kapitel. Geſchichte der chriſtlichen Moral in der katholiſchen Kirche.

Hauptclaſſen von Moraliſten 799. Veränderungen in den moraliſch-theologiſchen Schriften der Katholiken 799 f. Jeſuiten mäßigen ihre Grundſätze 800 f. Gisbert's und Camargo's Schriften über den Probabilismus 801-804. Lacroix und Zaccaria 805. Beſtreiter der Jeſuitiſchen Moral. Heinrich a. St. Ignatio 805 f. Die Hexaplen 807. Concina 807. Verdammung des Parlements 807. Die Commiſſarien deſſelben verfertigen Auszüge aus Jeſuitiſchen Büchern 808. Stattler 808-810. Janſeniſten 811. Andere betreten zwiſchen ihnen und den Jeſuiten eine Mittelſtraße 811. Scholaſtiſche Moraltheologen 812. Janſeniſtiſche 812 f. Verſuchte Reformation der theologiſchen Studien in der Oeſterreichiſchen Monarchie 813. Joſeph's Verfügungen, namentlich die Moraltheologie betreffend 814. Bewegungen im katholiſchen Deutſchland überhaupt 814 f. Zippe, Lauber, Lüby 815. Schanzer, Reif, Schwarzhüber, Schmiedel 816. Danzer, Roshirt 817.

Fabiani, Wanker 818. Iſenbiehl, Mutſchelle 819. Schenkl, Geishüttner, Reyberger, Alprunius, Tamburini u. a. 820. Myſtiker 821.

Viertes Kapitel. Von der Moral der reformirten Kirche und der kleineren chriſtlichen Religionsgeſellſchaften.

Im Allgemeinen 821 f. Heidegger, Lampe, Witſius, Wyttenbach 822 f. Basnage 823. Vitringa 824–826. Stapfer 826–828. Robert, Endemann 828. Poiret 829. Brüdergemeine 830–833. Methodiſten 833–835.

Erſte

Erſte Periode.

Von dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften bis zur Reformation.

Erſtes Kapitel.

Vom Einfluſſe des Wiederauflebens der Wiſſenſchaften auf die Anſicht und Behandlung der chriſtlichen Moral.

Die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im Occidente fängt nicht erſt mit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts an. Schon ſeit dem elften Jahrhundert war wiederum eine große geiſtige und literariſche Thätigkeit daſelbſt rege geworden, und die mannichfaltigſten neuen Kenntniſſe breiteten ſich nach und nach aus. Die Feſtſetzung der Araber in Spanien und die zwiſchen ihnen und den occidentaliſchen Gelehrten eröffnete Mittheilung, und die Kreuzzüge mögen vielleicht als die vornehmſten Urſachen davon betrachtet werden; aber die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie, die bereits entſtandenen Univerſitäten, das eifrige Studium des römiſchen und kanoniſchen Rechts, und Männer, wie Dante, Petrarcha und Boccaccio waren nicht nur Beförderungsmittel, ſondern ſelbſt ſchon entſcheidende

Beweiſe einer neu erwachten geiſtigen Kraft und Thätigkeit. Allerdings macht die Eroberung von Conſtantinopel durch die Türken und die Flucht griechiſcher Gelehrten nach Italien eine Epoche in der Geſchichte der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und der ganzen neuen Literatur aus; aber was vorher geſchah, war vielleicht noch wichtiger und energiſcher.

Wenn vom Einfluſſe dieſer Wiederherſtellung auf die chriſtliche Moral die Rede iſt, ſo kann man ohnehin nicht erſt mit der Mitte des 15. Jahrhunderts den Anfang machen. Dieſer Einfluß fieng weit früher an, und wurde durch dieſe Epoche nur weiter fortgeſetzt.

Es iſt eine ganz gewöhnliche Behauptung, daß das Wiederaufleben der alten griechiſchen und römiſchen Literatur, und die dadurch im Occidente bewirkte Geiſtes- und Geſchmacksbildung lange Zeit auf die theologiſchen Wiſſenſchaften faſt gar keinen Einfluß gehabt und höchſtens die Verbeſſerung der Exegeſe der Bibel und der kirchenhiſtoriſchen Kritik in einem Laurentius Valla vorbereitet habe. Dennoch kann es nicht geleugnet werden, daß bald manche bedeutende Männer dadurch auf eine freiere und hellere Anſicht der chriſtlichen Moral und der praktiſchen Seite des Chriſtenthums geleitet worden ſind. Sie haben freilich keine Syſteme und Lehrbücher derſelben in dem neuen veredelten Geiſte und Geſchmacke geſchrieben, aber ſie machten griechiſche, römiſche und chriſtliche Moral in Verbindung mit einander wieder zu einem ihrer Lieblingsſtudien, verſetzten in ihre moraliſch-philoſophiſchen Aufſätze auch die Moral des Chriſtenthums, verbanden die letzte namentlich mit dem

Pla-

Platonismus, erhoben ſich dadurch aus dem engen Geſichtskreiſe, aus welchem man ſie bisher angeſehen hatte, erblickten ihre Erhabenheit, Göttlichkeit und Vernunftmäßigkeit in einem ganz neuen Lichte, ſchrieben über ſie nicht mehr nach ſcholaſtiſcher Weiſe, ſondern im Geiſte der Alten, und wollten durch die vereinigte Kraft der Moral des Evangeliums und der moraliſchen Weisheit der Griechen und Römer ihre Zeitgenoſſen aufklären und veredeln. Durch das Studium der philoſophiſchen Moralſyſteme der Alten lernten ſie die chriſtliche Moral freier und philoſophiſcher beurtheilen, und zugleich die erhabenen Vorzüge der letzten anerkennen. Faſt Alles, was in dieſem Zeitraume auch in der Moralphiloſophie geſchrieben iſt, trägt Spuren von dieſem Geiſte an ſich; gewöhnlich iſt es zugleich chriſtliche Moral. Petrarcha führt die Reihe der hiehergehörigen Schriftſteller an, Vives und Erasmus ſchließen ſie, dieſe drei ſind zugleich die vornehmſten dieſer Schriftſteller.

Petrarcha (geb. 1304. † 1374.) iſt ſchon oft nach ſeinen Schickſalen, nach ſeinen Verdienſten um die Wiedererweckung des Studiums der Claſſiker, um die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften überhaupt, nach ſeinem kräftigen und ausgebreiteten Einfluſſe auf ſein Zeitalter, als Dichter, Redner und Gelehrter dargeſtellt worden [a]). Als philoſophiſcher und

a) Die Mémoires pour la vie de François Petrarque tirés de ſes oeuvres et des auteurs contemporains. Avec des notes ou diſſertations et les pieces juſtificatives. Amſterdam. T. I. II. 1764. III. 1767. von *de Sades* bleiben das vortrefflichſte Werk über dieſen großen Mann, und belehren auch über die gleichzeitige literariſche, politi-

und chriſtlicher Moraliſt iſt er noch von niemand nach Verdienſt gewürdiget worden. Und doch ſchrieb er ſich ſelbſt, neben der Poeſie, das meiſte Talent für die Moral zu [b]), und daß er ſich darin nicht geirrt habe, davon ſind ſeine Schriften redende Zeugen. Als Sittenlehrer bekennt er ſich zu keiner Secte ausſchließend. Er liebt die Wahrheit, nicht die Secten. Er iſt bald Peripatetiker, bald Stoiker, bald Platoniker, bald nichts von allen, Chriſt, ſagt er, vor allen. Philoſophiren heißt die Weisheit lieben: die wahre Weisheit iſt Jeſus. Leſen wir die Hiſtoriker, die Poeten, die Philoſophen, aber haben wir immer im Herzen das Evangelium, wo man die wahre Weisheit und das wahre Glück findet [c]). Plato war jedoch unter den Philoſophen am meiſten ſein Mann. In ihm fand er am meiſten Uebereinſtimmung mit dem Geiſte des Chriſtenthums und mit ſeiner eigenen Denkweiſe. So wie die Platoni-

litiſche und kirchliche Geſchichte. Was *Tiraboschi* in der Storia della letteratura italiana T. V. darin berichtiget hat, iſt nicht von großer Bedeutung. Gleichwohl hat auch de Sades Petrarcha dem Moraliſten nur wenig Aufmerkſamkeit geſchenkt, und, ſeine Gedichte ausgenommen, auf die Characteriſirung des Geiſtes und Inhalts ſeiner Schriften nicht denſelbigen Fleiß verwandt, wie auf ſeine Lebensgeſchichte. In der Vorrede findet man eine ausführliche kritiſche Nachricht von den vorhergehenden Lebensbeſchreibungen. Die Ausgabe von Petracha's Werken, welche ich anführe, iſt die Baseliſche 1554.

b) In der Epiſtola ad poſteritatem ſagt er: Fuit mihi ut corpus ſic ingenium magis pollens dexteritate quam viribus . . . ingenio fui aequo potius quam acuto, ad omne bonum et ſalubre ſtudium apto, ſed ad moralem praecipue philoſophiam et ad Poeticam prono.

c) Epiſt. familiar. L. VI. epiſt. 2.

toniſche Moral iſt alſo auch die ſeinige durchaus religiös, das höchſte der moraliſchen Weisheit aber liegt für ihn in dem Chriſtenthum. Er ſchreibt der Moral deſſelben die entſchiedenſten Vorzüge vor jeder heidniſchen zu [d]), ſetzt überhaupt die Sicherheit, Erhabenheit, Vernunftmäßigkeit und Wohlthätigkeit deſſelben ins Licht [e]). Petrarcha war ein überzeugter Chriſt, aber man darf wohl ſagen und kann es aus ſeinen Aeußerungen ſchließen, daß ein reineres Chriſtenthum Gegenſtand ſeiner Verehrung war, als in ſeinem Zeitalter irgendwo öffentlich geltend war. Weit entfernt, durch Verachtung des Chriſtenthums und der Theologie irgend eine ungewöhnliche Stärke und Freiheit des Geiſtes, irgend eine ſeltne Kraft des Genies, in deſſen Beſitz er doch wirklich war, an den Tag legen zu wollen, erklärt ſich dieſer Aufklärer ſeiner Zeitgenoſſen und der Nachwelt, welcher den geiſtlichen Machthabern nie zu ſchmeicheln pflegte, mit lebhaftem Unwillen wider gewiſſe Philoſophen und Theologen ſeines Zeitalters, welche Chriſtenthum und Theologie läſtern, welche Jeſum und die Apoſtel für Schwärmer und abgeſchmackte Schwätzer ausgeben und ihnen ihren Averroes weit vorziehen [f]). Oft legt er ungezwungene und rührende Bekenntniſſe ſeines Glaubens an das

d) De otio religioſor. L. II. p. 322. de remediis utriusque fortunae L. II. p. 10.

e) l. c. p. 300.

f) Man ſehe die merkwürdige Stelle Rerum Senil. L. V. Ep. 3. ad Bocatium p. 796. Ueber die Ausbreitung des Averroismus und des damit verbundenen Unglaubens zur Zeit des Petrarcha hat *de Sades* III. 758 ſq. verſchiedenes geſammelt.

das Chriſtenthum ab und drückt ſeine Wehmuth darüber aus, daß er dieſem Glauben nicht durchaus Kraft und Einfluß in ſeinem Herzen und Leben verſchaffen könne. Wenn er den Vorwurf befürchtet, daß er ein Ciceronianer oder Platoniker, kein Chriſt ſey, ſo antwortet er, ſein oberſtes Gut ſey Chriſtus, und er ſey überzeugt, daß, wenn Cicero Chriſtum geſehen oder ſeine Lehre gekannt hätte, er ein Chriſt geworden wäre, von Plato ſey es ohnehin nicht zu bezweifeln, und viele Platoniker ſeyen zum Chriſtenthum übergetreten. Des wahren Glaubens Kenntniß iſt ihm die tiefſte, gewiſſeſte und beglückendſte aller Wiſſenſchaften, ohne ſie ſind andere Wiſſenſchaften nur Abwege, Trümmer und Irthümer [g]). Er freut ſich, ſeine moraliſchen Aufſätze mit dem heiligen und glorreichen Namen Jeſu ſchmücken, menſchliche Ausſprüche mit der Kraft himmliſcher Funken vermiſchen, und durch die demüthige Lehre Jeſu dem Gemüth der Menſchen eine Ruhe und ihrem Verſtande eine Befriedigung geben zu können, welche ſonſt nichts gewähren könne [h]).

Wenn

g) De ignorantia ſui ipſius p. 1054. Noch andere ſolche Bekenntniſſe Variar. p. 1012.

h) Am Ende ſeines Buchs De vita ſolitaria p. 292. Dulce autem mihi fuit, praeter morem veterum, quos in multis ſequi ſoleo, his qualibuscunque litterulis meis ſaepe ſalvum et glorioſum Chriſti nomen inſerere, quod ſi feciſſent priſci illi noſtrorum ingeniorum duces et eloquio humano vim ſcintillarum caeleſtium miſcuiſſent, delectant fateor, ſed multo amplius delectarent. Nunc mulcet eloquentia, prima frons, clara verborum luce, ſed ſententiarum veris orba luminibus, cum diu aures de linierit, neque quietat animum, nec perducit ad illam ſupremam, ſtabilemque dulcedinem ac pacem

Wenn Jeſus und Plato die vornehmſten Leitſterne Petrarcha's in moraliſcher und religiöſer Weisheit ſind, ſo hat er auch ihre Lehren aufs neue aus ſich ſelbſt erzeugt und ſie in ſein Geiſteseigenthum verwandelt, und in ſeinen moraliſchen Schriften vieles aus eigener Anſchauung, Empfindung und Selbſtbeobachtung geſchöpft. Alle dieſe Schriften haben zugleich eine individuelle Beziehung auf ihn ſelbſt, auf ſeine Erfahrungen, Schickſale und Verhältniſſe, und gehen aus inniger Selbſtempfindung hervor. Sie ſind nicht bloß Früchte des Nachdenkens über die Sache und des Studiums der Werke der alten moraliſchen Weiſen, ſondern eigener Erfahrungen, und in ihnen lieſt man zugleich die innere Geſchichte ihres Urhebers. Nicht leicht konnte ein Menſch ſich ſelbſt ſo klar beobachten und ſein Inneres ſo rein und treffend darſtellen, als Petrarcha. So wie er die Qualen und Kämpfe, die Freuden und Leiden, das Steigen und Sinken, das Hoffen und Fürchten, alle Affecten und Empfindungen einer unglücklichen Liebe in ſeinen Sonnetten nie ſo wahr und treffend dargeſtellt haben würde, wenn es nicht ſeine eigene Liebe geweſen wäre, ſo wie er nie die Reiße einer ſchönen weiblichen Seele und Geſtalt ſo zauberiſch und harmoniſch geſchildert haben würde, wenn es nicht ſeine Laura geweſen wäre, welche er beſang, eben ſo würden auch ſeine moraliſchen Schriften nicht ſo viel Intereſſe und Originalität haben, wenn er nicht zugleich ſich ſelbſt darin darſtellte, und nicht faſt Alles aus lebendiger Selbſtanſchauung, und auf ſeines Le-

cem intellectus, ad quam, quod inſenſati et ſuperbi homines contemnunt, niſi per iſtam Chriſti humilitatem non eſt aditus.

Lebens Schickſale und ſeiner Seele Stimmung Beziehung hätte. Das Buch von der Verachtung der Welt[i]) iſt den Confeſſionen des Auguſtinus ähnlich, welcher auch darin als redende Perſon auftritt. Es erreicht dadurch ſeinen Zweck vollkommener, daß es ein Abdruck von dem Gemüthe ſeines Verfaſſers iſt, welches Mittel ſucht, ſich vom Irdiſchen loszureiſſen, ſich von den goldenen, aber drückenden Ketten der Liebe und der Ehrſucht, und von andern Leidenſchaften zu befreien, und aus einem unruhigen und ſtürmiſchen Zuſtande zur Ruhe und zum Frieden zu gelangen. Des Verfaſſers eigene Liebe zur Einſamkeit und Unabhängigkeit veranlaßt ihn zu ſeinen Schriften über das einſame Leben und die Ruhe der Religioſen, welche ein Ausdruck ſelbſt erfahrener ſtiller Freuden und in der Einſamkeit eingeerndteter Früchte ſind. Eine ſanfte Wehmuth und ein erhabener Schmerz über die Leiden und Uebel, welche die Menſchheit drücken, verbreitet ſich über die Schrift vom tugendhaften Verhalten im Glück und Unglück[k]) — eine Gemüthsſtimmung, welche überhaupt bei ihm, insbeſondere ſeit Laurens Tod, herrſchend geworden war.

Durch=

i) De contemptu mundi colloquiorum liber p. 331 ſqq.

k) De remediis utriusque fortunae 1358., auf ſeinem ländlichen Wohnſitze zu Cerignano bei Mailand von ihm geſchrieben. Dieſe Schrift fand einen weit ausgebreiteten Beifall. Sie wurde auch ins Franzöſiſche, Spaniſche und Italieniſche überſetzt. Sie iſt wirklich voll Philoſophie und Gelehrſamkeit, voll treffender Beiſpiele und Erfahrungen, wiewohl die Sachen ſelbſt jetzt nicht mehr neu ſind, und der Geſchmack, in welchem ſie geſchrieben iſt, nicht der beſte iſt.

Durchaus nicht wiſſenſchaftliche und ſyſtematiſche Moral iſt es, worauf er ausgeht. Es ſind moraliſche Aufſätze über einzelne Gegenſtände, in der Manier eines Cicero, Seneca, Plutarch, in einer höheren edlen Popularität abgefaßt, ausgeſchmückt mit der moraliſchen Weisheit der Alten und den Ausſprüchen des Evangeliums, mit treffenden Beiſpielen aus der Geſchichte und eigenen Erfahrungen, nicht nur auf Belehrung, ſondern immer zugleich auf Erhebung und Beſſerung berechnet. Nirgends metaphyſiſche Unterſuchungen und Feinheiten, auch keine Streitigkeiten, überall Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes und alles für den unmittelbaren Gebrauch eingerichtet. Briefe, eines Seneca würdig. Am erſten möchte zuweilen die Form beleidigen. Es beleidiget nicht, es iſt vielmehr ſchön, wenn in der Schrift von der Verachtung der Welt, Petrarcha und Auguſtinus ſich in Gegenwart der perſonificirten Wahrheit unterreden, auch noch nicht, wenn in der Schrift von der wahren Weisheit [1]) der Idiote den Orator über das Weſen derſelben unterrichtet; wenn aber in dem Werke über das Verhalten im Glück und Unglück, ſo viele allegoriſche Perſonen, Hoffnung und Freude, Furcht und Schmerz und Vernunft auftreten, und ſo lange Reden über ſo mancherlei Dinge in einem gar nicht gelungenen Dialogen halten, ſo wird es ſchwer, ſich durchzuarbeiten.

Petrarcha hatte einen Bruder unter den Karthenſern zu Montieux. Nachdem er dieß Klo-

1) De vera ſapientia Dialogi duo p. 323 ſqq.

Kloſter beſucht hatte, gab er 1346. ſeine Schrift von der Ruhe der Mönche [m]) heraus, welche an die Bewohner deſſelbigen gerichtet war. In der erſten Anrede drückt er ſeine Ehrerbietung für ihre Beſtimmung aus, und giebt zu erkennen, daß ihm das Große und Erhabene, was in der Idee des Mönchslebens unſtreitig liegt, nicht fremd ſey. Er kennt aber auch das Beſchränkte, was man in dieſe Idee gelegt hat, er kennt die Gefahren und die giftigen Auswüchſe des Kloſterlebens. Es iſt nicht enge Mönchsmoral, ſondern allgemeinere Moral, welche er dieſen Mönchen vorträgt. Er legt ihnen eine Menge von Sittenſprüchen aus der Bibel und den griechiſchen und römiſchen Claſſikern vor, und ſtellt ihnen die Moral Jeſu in ein treffliches Licht. Er will, daß ſie ihre Ruhe vornehmlich als Ruhe von der Sünde betrachten. Er warnt ſie, ſich den Gefahren der Tugend nicht unvorſichtig auszuſetzen. Sie ſollen nicht über ihre Ordensregeln hinausgehen und mehr thun wollen, als ihnen durch dieſelbigen vorgeſchrieben ſey, Ueberſpannung ziehe leicht Erſchlaffung und Abſpannung nach ſich [n]). Jeder ſolle die Leidenſchaften und Laſter am meiſten bekämpfen, welchen er in der Welt am meiſten ausgeſetzt geweſen ſey [o]). Keiner ſoll ſich für

m) De otio religioſorum LL. 2. p. 294 ſqq.

n) Habetote ante oculos profeſſionem veſtram, votum ſervate, implete regulam, id ſi laete facitis, ſatis eſt, de reliquo ſaepe anceps virtuti juncta tentatio, nam qui in re qualibet, ſeu corporis ſeu animae opus ſit, extremum potentiae ſuae facit, cito deſinet, non poſſe enim immodicum conatum a laſſitudine procul abeſſe, compertum eſt. p. 298.

o) quisque familiarem ſuum hoſtem in praelio recognoſcat et de eo maxime caveat. l. c.

für ſicher halten, weil er im Kloſter lebe, keine Stät-te ſey vor den Feinden der Tugend verwahrt, wenn nicht ihre Wächter immer an Geiſt und Leib gewaffnet und gerüſtet ſtehen. Nur erſt, wenn ſie nach tapfer und glücklich vollbrachtem Kampfe aus dieſer Verbannung ins ewige Vaterland verſetzt und ausgediente Veteranen geworden wären, ſey volle Sicherheit und gewiſſer Frieden für ſie zu hoffen. Es ſey ihnen ſelbſt zu wünſchen, daß ihre Tugend geprüft und gefährdet werde, damit nicht Sicherheit, Weichheit, Ueppigkeit und Laſter unter ihnen einreißen. Sie ſeyen glücklicher, als er, ſie ſeyen im Hafen der Ruhe eingelaufen, ihnen ſey die Vorſicht und Wachſamkeit leichter, ſie haben die Schlingen, womit die Welt umſtricke, und die Feſſeln irdiſcher Geſchäffte zerriſſen, ſie haben ſich aus Stürmen gerettet und ſeyen an das Ufer der Ruhe gelangt. Sie ſollen ſich nur hüten, daß nicht aus ihrer Ruhe neue größere Unruhe hervorgehe, daß ſie nicht in Unthätigkeit, Trägheit, Schwäche, Erſchlaffung übergehe, daß ſie vielmehr tapfer, kraftvoll und religiös ſey [p]). Er warnt dieſe Mönche insbeſondere vor der Wolluſt, und erinnert ſie an die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdiſchen, von welcher er eine mahleriſche Beſchreibung macht [q]). Und auch hier geſteht er offen, daß er aus dem Evangelium und aus den Schriften der Kirchenväter mehr Licht, Beſſerung und

p) Ocio opus eſt non reſoluto, inerti atque enervante animos, ſed ſtrenuo et quod maxime veſtrum eſt, religioſo et pio. p. 308.

q) Lib. II. Anfang.

und Troſt geſchöpft habe, als aus allen Werken der Weltweiſen [r]).

Der religiöſe und chriſtliche Geiſt der Petrarchiſchen Moral leuchtet auch aus den erhabenen Lehren hervor, welche er über die wahre Weisheit vorträgt. Er zieht nicht nur zwiſchen ihr und der Gelehrſamkeit ſcharfe Grenzen, ſondern ſetzt ſie auch mit der Religion in die innigſte Verbindung. Die ewige und unendliche Weisheit — ſo lehrt er — leuchtet aus Allem hervor, und reitzt uns, die wir eine Vorempfindung von ihr haben, uns mit wunderbarer Sehnſucht ihr zu nähern. Sie iſt das Leben unſers Geiſts, welcher die Quelle ſeines Lebens von ſelbſt ſucht, und nach ihr als nach ſeinem eigenen Leben ſtrebt. Jedem Geiſte iſt es angenehm, ſich zu dem obgleich unerreichbaren Principe ſeines Lebens beſtändig zu erheben. Er freut ſich deſto mehr, da er nun ein unendliches und unſterbliches Leben erblickt. Wer nur das für Weisheit hält, was dem Verſtande begreiflich iſt, und nur eine ſolche Glückſelig-

r) l. c. p. 322. O philoſophi magni et laborioſi homines, a quibus ingenio victi ſumus, en gratia vicimus gratuitisque muneribus. Laboraſtis, en quieſcimus, ſeviſtis, en metimus, quaeſiſtis, en invenimus. Neque culpa veſtra, neque meritum noſtrum, ſed domini favor ſolus — Ab illo igitur primum raptus et a ſemitis meis parumper abductus ſum, accepit ſacer nominandus Ambroſius, acceſſere Hieronymus, Gregoriusque, noviſſimus oris aurei Joannes, et exundans lacteo torrente Lactantius. Ita hoc pulcerrimo comitatu ſcripturarum ſacrarum fines, quos antea deſpexeram, venerabundus ingredior et invenio, cuncta ſe habere, quae credideram — Ex his fontibus haurire ſtudui, non unde *diſertior* fierem, ſed *melior*, ſi poſſem, neque unde evadere *diſputator major*, ſed *peccator minor*.

ſeligkeit kennt, welche ihm verſtändlich iſt, der iſt weit von der wahren Weisheit entfernt, welche ewig, unendlich und unbegreiflich iſt, und wird ſich betrogen finden. Die Weisheit iſt eine unerſchöpfliche Nahrung, von welcher unſer Geiſt ewig lebt, der, wenn er ſeine Beſtimmung erfüllt, nur die Weisheit und Wahrheit lieben kann. Jeder Geiſt ſtrebt nach dem Seyn, ſein Seyn iſt Leben, ſein Leben iſt Denken, ſein Denken iſt Nahrung durch Weisheit und Wahrheit. Sucht er anderswo Nahrung, ſo findet er ſich außer dem Leben, gleichſam todt. Die ewige Weisheit iſt die Freude in allem Erfreulichen, die Schönheit in allem Schönen, der Reitz in allem Reitzenden; in jedem Verlangen unſers intellectuellen Lebens verlangen wir nur ſie, welche unſers Verlangens Erfüllung, Anfang, Mitte und Ende iſt. Sie zu ſuchen, iſt es nicht genug, zu wiſſen, was man von ihr lieſt, ſondern, wenn der Verſtand gefunden hat, wo ſie iſt, ſo muß man ſich dieſelbe durch Liebe zu eigen machen. Ob ſie ſich gleich allen aufs gütigſte mittheilt, weil ſie unendlich gut iſt, ſo kann ſie doch von keinem gefaßt werden, wie ſie iſt. Sie wird in verſchiedenen Subjecten auf verſchiedene Art aufgenommen. Einigen theilt ſie nur ein Element des Seyns, andern einen edleren Grad, ein vegetabiliſches Leben, andern ein empfindendes und animaliſches, noch andern ein rationelles und intellectuelles Leben mit, dieß iſt der höchſte Grad, das nächſte Bild der Weisheit. In den vernünftigen Weſen lebt das Bild der Weisheit ein intellectuelles Leben. Dieſes Leben bewegt ſich aus ſich ſelbſt, und dieſe Bewegung iſt nichts anders als ein Fortſchreiten durch das Denken zu ſeinem

nem eigentlichen Objecte, der abſoluten Wahrheit, welche die ewige Weisheit iſt [s]).

Ueber die Tugend ſtellte Petrarcha gleichfalls ſehr reine und mit dem Chriſtenthum übereinſtimmende Grundſätze auf. Sie ſieht nicht auf das, was gethan iſt, ſondern auf das, was zu thun iſt, nicht auf das, was ſie beſitzt, ſondern was ihr mangelt. Sie iſt, wie der Geitz. Sie dürſtet immer; je mehr ſie hat, deſto ärmer dünkt ſie ſich. Ihre Sehnſucht hat kein Maaß, und kein Reichthum an Verdienſten iſt ihr groß genug. Sie ruht auf der Demuth und findet keinen Glanz ſo groß, daß er nicht durch Uebermuth verdunkelt würde. Sie ſtrebt ſtets nach Höherem, und indem ſie ſich vergleicht, ſchätzt ſie ſich gering. Sie rühmt ſich nicht, ſondern nur Gott, und hält ſich ſelbſt nicht auf. Sie weiß, daß jetzt die Zeit des Kampfs, nicht des Triumphs iſt, ſie iſt daher nie unthätig, ſie rüſtet ſich immer, wie wenn ſie jetzt erſt anfänge. Wer das höchſte Ziel der Vollkommenheit erreicht zu haben glaubt, irrt zwiefach, darin, daß er nicht da iſt, wo er zu ſeyn glaubt, und darin, daß er den rechten Weg, welcher dahin leitet, verlaſſen hat. Die Tugend iſt kein Gegenſtand der Freude, ſondern der Mühe und Anſtrengung; ſie führt aber zur Freude in Gott. Die Tugend iſt kein Genuß, ſondern Handlung. Die Zeit der Freude iſt noch nicht da, ſondern des Wünſchens und Hoffens [t]). Nur der Mangel an Tugend iſt wahrer, freiwilliger Mangel, jeder andere Verluſt iſt zufällig oder gewaltſam und hängt vom Schickſal ab. Die Natur hat uns nicht dieſen oder

s) De vera ſapientia dialogi duo p. 329 ſq.

t) De remediis utriusque fortunae p. 7 ſqq.

oder jenen Willen, ſondern die Kraft, dieſes oder jenes Böſe oder Gute zu wollen, und der Freiheit gegeben. Der gute Wille iſt die Wurzel der Tugend; der böſe des Laſters. Das Wollen iſt die Hauptſache der Tugend, ſie mangelt Keinem, als dem, welcher ſie nicht will. Viele meinen zu wollen, was ſie nicht wollen, und nicht zu wollen, was ſie wollen, ſo täuſchen ſie ſich ſelbſt und ſuchen nicht nur andere, ſondern auch ſich zu überreden, daß ſie gut ſeyen [u]).

Ein Lieblingsgegenſtand der moraliſchen Betrachtung des Petrarcha iſt die Einſamkeit, welche dieſer faſt von allen Fürſten und Großen ſeines Zeitalters geſuchte und geſchmeichelte Mann ſelbſt dem Glanze der Höfe, der Ehrenſtellen und Reichthümer, aus Liebe zur Unabhängigkeit und Ruhe, zum Studium und Nachdenken immer vorzog, und in welche er aus ſeinem unſteten Leben immer wieder zurückfloß. Ihr hat er mehr als Ein Buch gewidmet. In dem Hauptbuche zieht er ſie von allen Seiten in Betracht, vergleicht Einſamkeit und Geſellſchaft, ſammelt eine lange Reihe von Beiſpielen ſolcher, welche in der Einſamkeit gelebt oder ſie empfohlen haben, aus allen Völkern und Zeiten, und preiſt nicht ſowohl die Einſamkeit, als das, was ſie zu einem Gute macht, die Ruhe, die Freiheit, die Entfernung von den Bekümmerniſſen und Sünden des geſellſchaftlichen Lebens, die ruhige Heiterkeit. Dieſe, ſagt er, iſt etwas Großes und Göttliches, ſie iſt ein Geſchenk Gottes, welches er oft den Einſamen mittheilt, eine Glückſeligkeit, welche nicht in tönenden Worten, nicht in äußerem Beifalle, nicht in der trüglichen Meinung der Menſchen, ſon-

u) De remed. p. 193.

ſondern in der Stille des Gemüths und in innerer Wahrheit beſteht. Die Einſamkeit iſt heilig, einfach, unverdorben und aller menſchlichen Dinge reinſtes. Wem ſollte ſie gefallen wollen, als dem, für den es nichts Einſames gibt und der die innerſte Einſamkeit durchdringt? Sie will niemand betrügen, ſie verſtellt ſich nicht, ſie ſchminkt und beſchöniget nichts, ſie erdichtet nichts. Sie iſt ganz nackt und ungeſchmückt, ſie hat keine Zuſchauer und Beifallklatſcher, welche Seelen und Leben vergiften. Sie hat nur Gott zum Zeugen, und glaubt nicht dem blinden und lügenhaften Pöbel, nur ſich ſelbſt, nur dem eigenen Bewußtſeyn v).

Schon Petrarcha hatte dem Platonismus einen neuen Schwung gegeben und ihn mit dem Chriſtenthum verſchwiſtert. Noch mehr geſchah von andern Seiten. Im Jahre 1438. wurde die Synode zu Florenz eröffnet, welche durch ihren Zweck, die griechiſche und lateiniſche Kirche zu vereinigen, und durch die Hoheit und Menge der anweſenden Perſonen äußerſt feierlich wurde und allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich zog. Unter den griechiſchen Mitgliedern war Gemiſtus Pletho, ein angeſehener Mann aus Conſtantinopel, und durch ſeine tiefe Kenntniß der griechiſchen Literatur, insbeſondere der Platoniſchen Philoſophie, ſchon lange in ſeinem Vaterlande berühmt. Zu Florenz fieng er an, Platoniſche Lehren auszuſtreuen, und machte damit auf Cosmo Medici einen ſo tiefen Eindruck, daß dieſer ſich entſchloß, eine Akademie für die Platoniſche Philoſophie daſelbſt zu ſtiften. Für dieſe Anſtalt ließ

Cos-

v) De vita ſolitaria p. 235.

Cosmo den Sohn ſeines Arzts, Marſilius Ficinus, von Kindheit an zum vornehmſten Aufſeher und Leiter bilden. Nachdem Ficinus gründlich in der griechiſchen Sprache unterrichtet war, ſtudirte er den Plato aufs eifrigſte, lieferte eine lateiniſche Ueberſetzung deſſelben, und wurde der Lehrer Cosmo's in der Platoniſchen Philoſophie und die Seele ſeiner Platoniſchen Akademie. Dieſe machte unter Lorenzo Medici noch größere Fortſchritte. Es wurde hier nicht etwa bloß über die Platoniſche Philoſophie geſtritten, man blieb auch nicht bloß dabey ſtehen, Unterſuchungen über dieſelbige anzuſtellen und ſie kennen zu lernen, ſondern man ſuchte ſich mit dem Geiſte derſelben zu erfüllen, das Gemüth dadurch zu erheben, das Herz und die Sitten zu bilden. Lorenzo ſtellte die Platoniſchen Feſte wieder her, welche in alten Zeiten von den Platonikern waren gefeiert worden. Man feierte ſie an dem Tage, welcher nach der gemeinen Meinung zugleich Plato's Geburts- und Todestag geweſen ſeyn ſollte. Es waren Sympoſia, bei welchen ſich die talentvollſten und gelehrteſten Männer Italiens einfanden. Stellen aus Plato's Werken wurden vorgeleſen und durch Vorträge erläutert w). Die erhabenſten Lehren der Religion und Moral wurden vorgetragen. Man wagte es, den gewöhnlichen Glauben zu verlaſſen oder gar nicht zu berühren, man erhob ſich aber zu den allgemeinen moraliſchen und religiöſen Ideen, und fand dieſe auch in dem Chriſtenthum, ja ſelbſt in

w) *Roſcoe* Life of Lorenzo Medici Vol. I. p. 35 ſq. 160 ſq. Heeren Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Litteratur. Th. II. S. 35 ff. 53 f.

in andern Religionen, um deſto mehr, da man den Plato auch in den Schriften der Neuplatoniker ſuchte und fand.

In dieſem Geiſte ſchrieb Marſilius Ficinus über das Chriſtenthum [x]). Er ſetzt die Nothwendigkeit der Verbindung der Philoſophie und Gelehrſamkeit mit der Religion und Theologie ins Licht, und wünſcht, daß es keine Philoſophen ohne Religion und keine Theologen ohne Gelehrſamkeit geben möge [y]). Er findet in jeder Religion etwas Gutes, wenn ſie nur auf Gott den Schöpfer gerichtet iſt. Er glaubt, daß die Mannigfaltigkeit der Gottesdienſte in der Welt abſichtlich von der göttlichen Vorſehung zugelaſſen ſey und dem Ganzen eine wunderbare Schönheit gebe, und daß man auch unter verſchiedenen äußern Formen Gott menſchlich und würdig, durch tugendhafte Geſinnungen und Handlungen, d. i. ſo verehren könne, wie es Jeſus und die Apoſtel geboten haben [z]). Jeſus iſt ihm die Idee und das Muſter der

x) De chriſtiana religione et fidei pietate ad Laurentium Medicem patriae ſervatorem. Opp. Paris. 1641. 2 Voll. Vol. I. p. 1 ſqq.

y) Liberemus obſecro philoſophiam, ſacrum Dei munus, ab impietate — religionem ſanctam pro viribus ab execrabili inſcitia redimamus — Hortor omnes atque precor philoſophos quidem, ut religionem vel capeſſant penitus vel attingant, ſacerdotes autem, ut legitimae ſapientiae ſtudiis diligenter incumbant — l. c. Prooem.

z) Divina providentia non permittit eſſe aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorſus religionis expertem, quamvis permittat variis locis ac temporibus ritus adorationis varios obſervari. Forſitan vero varietas

der Tugenden, ein lebendiges moraliſches Buch, die göttliche, den Menſchen geoffenbarte Idee der Tugend [a]). Dieſe Vorſtellungen waren nicht neu, man findet ſie ſchon vorher bey Neuplatonikern und faſt mit denſelbigen Worten bey Themiſtius [b]), aber im Zeitalter des Ficinus waren ſie neu, ſie waren eine Wiederherſtellung alter vergeſſener Lehren, und hätten, wenn ſie beſſer verſtanden und weiter ausgebreitet worden wären, große und wohlthätige Wirkungen für Sittlichkeit und Religioſität, wie in früheren Zeitaltern, hervorbringen können [c]). Uebrigens gewann die Platoni-

rietas hujusmodi ordinante Deo decorem quandam parit in univerſo mirabilem. Regi maximo magis curae eſt, vere honorari, quam his aut illis geſtibus honorari — coli mavult, quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per ſuperbiam ullo modo coli — Illi Deum prae ceteris, imo ſoli, ſincere colunt, qui eum actione, bonitate, veritate linguae, mentis claritate, qua poſſunt, et Caritate, qua debent, ſedulo venerantur. Tales vero ſunt, quicunque ita Deum adorant, quemadmodum Chriſtus, vitae magiſter, ejusque diſcipuli praeceperunt c. 4.

a) Quid aliud Chriſtus fuit, niſi liber quidam moralis imo divinae philoſophiae vivens de coelo miſſus et divina ipſa virtutum idea humanis oculis manifeſta? c. 23.

b) Orat. V. ad Jovianum XII. ad Valentem ed. Harduin.

c) Man verkennt das Weſen des Neuplatonismus ſehr, wenn man glaubt, wie dieß beſonders ſeit Mosheim's Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos eccleſia der gemeine Glauben iſt, daß ſeine Bekenner feindſeelige Geſinnungen gegen Jeſus und Chriſtenthum gehabt und ihnen Nachtheil gebracht hätten; ihre Abſichten waren nur wider damalige Kirche und Theologie gerichtet, Jeſum und ſeine Religion haben ſie aufs tiefſte verehrt, der letzten große Dienſte geleiſtet, und die Kirche

 und

toniſche Philoſophie in Italien immer mehrere Freunde und trug den Sieg über die Ariſtoteliſche davon. Seit der Ausbreitung dieſer Philoſophie wurden die moraliſchen Unterſuchungen und Schriften wieder häufiger, und die vorher ſehr vernachläſſigte Wiſſenſchaft der Ethik hob ſich wieder mehr empor. Die Liebe zum Ariſtoteles hatte in der That nur ſehr wenige Verſuche in dieſem Fache veranlaßt, weil ſeine Ethik theils an ſich weniger anziehend, theils mit der chriſtlichen weniger übereinſtimmend war, und weil ſeine Dialektik und Metaphyſik den Abſichten der Theologen weit angemeſſener waren. Plato führte dagegen faſt durch den ganzen Inhalt ſeiner Schriften zur Moral, und zwar zu einer religiöſen Moral hin, welche ſich von ſelbſt an die chriſtliche anſchloß. Auch in den philoſophiſch-moraliſchen Unterſuchungen dieſer Zeit fließt überall chriſtliche Ethik ein. Die Schriften eines Johannes Picus von Mirandula d) † 1494., eines Chriſtophorus Landinus e)

†

und Theologie veredeln wollen. Auch haben ſie weder das Chriſtenthum mit Irrthümern befleckt, noch auch eine ungereimte Mengerey aller Religionen beabſichtigt, ſondern die Ideen des Göttlichen aus allen auffinden wollen. Ich habe hierüber in Bonaventura's Myſtiſchen Nächten von J. A. Feßler Berlin 1807. Anſichten gefunden, welche mit den meinigen ſehr übereinſtimmen. Uebrigens ſtarb Ficinus 1499. Von ſeinem Leben ſ. *Tiraboſchi* VI, 1, 178 ſqq. Jagemann III, 3, 271 ff. *Schelhorn* Amoenitatt. litterar. T. I. p. 18 ſqq.

d) In ſeinen Opp. Baſil. 1573. und 1601. 2 Voll. die Schriften de hominis dignitate oratio und die regulae ad chriſtianae vitae inſtitutionem ſive praecepta, quibus adjutus homo poſſit vincere mundum et tentationes.

e) Seine Quaeſtiones Camaldulenſes enthalten Unterſu-

chungen

† 1504., eines Matteo Boſſo [f]) und Pontano [g]), welche gleichfalls am Ende des 15. Jahrhunderts blühten [h]), ſind Beweiſe davon. Wenn dieſe Männer auch als Beiſpiele einer wiedererwachten Bearbeitung der Moral und einer Verbindung altgriechiſcher Ethik mit chriſtlicher hier genannt wurden, ſo verdienen ſie doch nicht die Aufmerkſamkeit, welche ein Petrarcha und Ficinus verdienten, und welche wir jetzt einem Vives und Erasmus widmen müſſen.

Dieſe beiden Männer reichten zwar ſchon in das Zeitalter der Reformation, aber der erſte kam mit ihr in keine Berührung, der andere war auch ſchon vor dem Anfange derſelben thätig und half ſie vorbereiten, beide ſchließen ſich aufs ſchönſte und würdigſte an die Reihe von Männern an, welche die Ariſtoteliſche Scholaſtik verließen und bekämpften, im Geiſte und Geſchmacke eines Plato, Cicero, und Plutarch über moraliſche Gegenſtände philoſophirten und damit chriſtliche Moral verbanden, beide verdienen unter die Wiederher-

chungen über die Vorzüge des thätigen und beſchaulichen Lebens und über das höchſte Gut nach Grundſätzen der Philoſophie und des Chriſtenthums. S. von dieſem Florentiner Heeren's Geſchichte II. S. 244.

f) De veris ac ſalutaribus animi gaudiis. Florent. 1491: De inſtituendo ſapientia animo. Bonon. 1495. De tolerandis adverſis LL. 2. De gerendo magiſtratu juſtitiaque colenda, beide in Opp. Argent. 1509.

g) De obedientia (nämlich gegen die Pflichten) Neap. 1490.

h) Von dieſen beiden Männern ſ. The life and pontiſicate of Leo X. by *W. Roſcoe.* Vol. IV. p. 93 ſqq.

derherſteller der Wiſſenſchaften und namentlich der Moral gerechnet zu werden, beide haben, und zwar zu gleicher Zeit, am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts einen von der Reformation unabhängigen Einfluß in Europa gehabt. Sofern Erasmus in ein Verhältniß mit der Reformation trat, und durch ſie veranlaßt wurde, moraliſche Unterſuchungen anzuſtellen und bekannt zu machen, mag er in der nächſten Periode wieder auftreten.

Johann Ludwig Vives, geb. 1492. zu Valencia in Spanien, ſtudirte zu Paris und Löwen, und erhielt 1519. auf der letzten Univerſität ein Lehramt, welches er aber ſchon 1523. wieder verließ, um einem Rufe Königs Heinrichs VIII. von England zu folgen, welcher ihn zum Lehrer ſeiner Tochter Maria beſtimmte. Da er die Eheſcheidung des Königs von ſeiner Gemahlin Katharina mißbilligte, gegen welche er immer die größte Hochachtung empfand; ſo zog er ſich den Zorn des Königs zu, verließ England, ließ ſich zu Brügge nieder, lebte daſelbſt ganz den Wiſſenſchaften, und ſtarb in der Dürftigkeit ſchon 1540 [i]). Zu einem geſunden natürlichen Verſtande und ſehr glücklichen Talenten geſellten ſich bey ihm der lehrreiche Aufenthalt zu Paris und London, die vertraute Freundſchaft mit Eras-

i) Die beſte Ausgabe ſeiner Werke: *J. L. Vivis* Valentini Opera omnia, diſtributa et ordinata in argumentorum claſſes praecipuas a *Greg. Majanſio* — item *Vita autoris*, ſcripta ab eodem — liberaliter editionis impenſas ſufficiente *Franc. Fabian* et *Fuero* Archiepiſc. Valent. Valent. Edetanor. T. I–III. 1782. IV. 1783. V. 1784. VI. 1785. VII. 1788. 4.

Erasmus und Morus, Reiſen und Erfahrungen und unermüdetes Studium alles Wiſſenswürdigen. Mit dem Studium der Scholaſtik hatte er angefangen, er ſchritt darauf zur Leſung der griechiſchen und römiſchen Claſſiker fort, wurde ein entſchiedener Gegner der Scholaſtik, ſchrieb über eine Menge praktiſcher gemeinnütziger Gegenſtände, und erforſchte mit einem umfaſſenden und tiefen Blicke die Gründe des Verderbniſſes aller Wiſſenſchaften, und die Mittel, ihnen abzuhelfen und den Unterricht in allen Wiſſenſchaften und Kenntniſſen zu verbeſſern.

Unter allen Wiſſenſchaften und Kenntniſſen ſah er die moraliſchen und religiöſen als die höchſten und vornehmſten an. Die Religion iſt ihm die Vollendung des Menſchen. Sie iſt das Eine, was noth iſt. Andere Dinge kann der Menſch entbehren und doch zu ſeiner Beſtimmung gelangen, nicht aber ohne die Religion. Andere Wiſſenſchaften und Künſte ſind in Vergleichung mit ihr kindiſche Spiele. Der menſchliche Geiſt hat ſich in der Erforſchung von mancherlei Dingen und in Wiſſenſchaften aller Art geübt, theils aus Unwiſſenheit der Religion, theils weil er aus Trägheit ſich nicht zu ihr erheben will, oder von einem Gegengewicht niedergezogen wird, theils um ſich zu neuen Strebungen und Handlungen der Religion zu ſtärken. Zur Theilnehmung an der Ewigkeit und an der göttlichen Natur, zur Religion und Tugend iſt der Menſch geſchaffen. Wer auch gar keine Wiſſenſchaften inne hätte, und nur von der Tugend Kenntniß hätte und nach ihrer Regel ſein Gemüth gebildet hätte, der würde keinen Tadel, ſondern Lob verdie-

verdienen, derjenige hingegen würde aller Schmach werth ſeyn, welcher in allen menſchlichen Wiſſenſchaften unterrichtet und doch leer an Tugend wäre. Alle übrige Kenntniſſe und Erfindungen ſind nur kindiſches Stammeln und lauter Unwiſſenheit, wenn ſie mit dieſer heiligen und bewundernswürdigen Weisheit verglichen werden. Dieſe muß aller andern Unterweiſungen Canon ſeyn, gleichwie Gott der Geiſter, und der Menſch der Thiere Leiter iſt. Alle andere Wiſſenſchaften gewinnen oder verlieren an Werth, je nachdem ſie mit dieſer an Materie, Zweck und Wirkung übereinſtimmen oder nicht. Die Religioſität widerſtrebt keinem Gute, ſie iſt vielmehr alles Guten Inbegriff, und ohne ſie iſt nichts Gutes in uns. Alle Dinge, je tiefer wir ſie kennen lernen, deſto mehr eröffnen ſie uns den Weg zur Kenntniß Gottes, welcher der Urheber von Allem iſt [k]). So dachte einer der gelehrteſten und talentvollſten Männer, die im Zeitalter des Wiederauflebens der Wiſſenſchaften lebten. Die Nothwendigkeit einer Wiſſenſchaft der Moral erwieß er ſehr treffend daraus, weil in dem Menſchen ein beſtändiger Kampf zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit ſey, und eine beſondere Wiſſenſchaft der erſten darin zu Hülfe kommen müſſe [l]).

Er

k) De tradendis diſciplinis ſeu de inſtitutione chriſtiana p. 248 ſq. 255 ſq. T. VII. Opp.

l) l. c. p. 401 ſq. Eſt aeterna in homine pugna, ad ſuppetias ferendum rationi cuncta moralis philoſophiae praecepta ſunt comparata, velut exercitus quidam — affectus peccato incitati ingentem atque obſcuriſſimam caliginem ob oculos rationis offuderunt, opus eſt ratione quadam liquida et minime perturbata — —

Er ſchätzte die Moral der griechiſchen und römiſchen Weiſen, insbeſondere eines Sokrates, Plato, Cicero, aber der chriſtlichen ſchrieb er noch einen weit höheren Werth zu, und pflegte ſie in allen ſeinen moraliſchen Schriften mit jener zu verbinden [m]). Er ſah es als den Hauptzweck Jeſu an, den Menſchen den Weg der Tugend durch Lehre und Beiſpiel zu zeigen [n]). Er nahm keinen Anſtand zu behaupten, daß alles Wichtige, Kluge, Weiſe, Reine, Heilige, Religiöſe, was in den Schriften der Heiden mit Beifall und Bewunderung geleſen werde, noch weit vortrefflicher im Chriſtenthum ſich finde [o]). Er führt von Sokrates an, daß er ſeine weiſen Gedanken von einem Gotte empfangen zu haben glaubte, und macht es vielen ſeiner Zeitgenoſſen zum Vorwurfe, daß ſie lieber den Menſchen als Gott glauben wollen, daß ſie die Philoſophie, welche ſie von Gott annehmen ſollten, bei dem Plato, Ariſtoteles, Seneca, Plutarch, Xenophon ſuchen, nicht bloß, um ihre Meinungen zu erforſchen, ſondern um in ihnen eine höchſte Autorität des Glaubens und Lebens anzuerkennen, da doch der wahre Gott durch Jeſum zu den Menſchen geſprochen habe, da die Sonne

m) Praefat. in ſomnium Scipionis ſagt er ſelbſt: Ego ex Platone Platonicisque nonnulla mutuatus ſum — Nonnulla non poterant ſanctius tradi, quam a Platone et Cicerone ſcribuntur, quae ego, ut fructus eſſet uberior et amplior, leviter ad chriſtiana noſtra accommodavi —

n) Introd. ad Sapient. p. 1. Opp. T. I.

o) l. c. c. 10.

ne ſelbſt den untrüglichen Weg des Heils beleuchte [p]). Er behauptet, daß eine ſichere, feſte und klare Lebensregel nur von Gott kommen könne, und daß Gott ſie durch Jeſum wirklich gegeben habe, und ſchreibt den größten Geiſtern nur ſo viel Werth zu, als ſie mit dem Chriſtenthum übereinſtimmen [q]).

Vives hatte die beſtimmte Abſicht, die Moral ſeines Zeitalters zu verbeſſern und ſie von Verderbniſſen zu reinigen, und zwar ſowohl durch Vorſchriften für die Wiſſenſchaft, als durch das Beiſpiel moraliſcher Bücher. Zu jenem Zwecke bekämpfte er vorzüglich das allzuhohe Anſehen, welches man dem Ariſtoteles in der Moral zuſchrieb. Er beſtritt gewiſſe moraliſche Lehren dieſes Weltweiſen, zeigte ihre Unvereinbarkeit mit der Moral des Chriſtenthums, und ſprach ihnen ſchon dadurch ihr Urtheil. Er fand, daß die Moral des Griechen den Geiſt zum Sinnlichen und Irdiſchen niederdrücke, indem die Moral des Evangeliums ihn zum Göttlichen und Ewigen erhebe, daß jene von gewiſſen Tugenden rede, welche dieſe nur für Laſter erklären könne [r]). Er iſt aber weit ent-

p) De cauſis corruptar. artium p. 209 ſq. T. VI. Opp.

q) De tradendis diſciplinis p. 401. Opus eſt ratione quadam liquida et minime perturbata, ea vero quaenam eſſe poteſt alia vel debet, quam divina — Dei interpretem atque internuntium habemus Chriſtum Jeſum — Non plus tribuimus maximis aut acutiſſimis ingeniis, quam quantum cum chriſtianitate conſentiunt h. e. homo cum Deo.

r) Eine Hauptſtelle darüber findet ſich De cauſis corruptarum art. p. 218. Non poſſumus *Chriſto* ſervire et *Ariſtoteli*, contraria praecipientibus, illi attollenti nos ad

entfernt, Alles dem Ariſtoteles ſelbſt zur Laſt zu legen, was in der Moral verdorben worden iſt. Er klagt die Scholaſtiker an, welche ihn mißverſtehen, nur aus ſchlechten Ueberſetzungen kennen, und nur deswegen über ihn commentiren, um zu ſtreiten. Er findet es äußerſt unwürdig, ſogar die Sittenlehre, die aufs Gute dringt, nur um zu ſtreiten, nicht aber um beſſer denken und handeln zu lernen, zu treiben. Er findet, daß der moraliſchen Ueberzeugung nichts mehr zuwider iſt, als das Streiten, und zwar um deſto mehr, weil hier nicht, wie bey den Naturwiſſenſchaften, Gründe aus ſinnlichen Erfahrungen hergenommen werden können, ſondern alles auf der Wahrſcheinlichkeit von Gründen beruht, welche leicht von einem hartnäckigen oder widerſpenſtigen Gegner eludirt oder vernachläſſigt werden können. Er beruft ſich auf die Bemerkung des Ariſtoteles ſelbſt, daß die Dialektik nicht zur Erregung oder Stillung der Gemüthsbewegungen gebraucht werden müſſe, und ſchließt daraus, daß durch die zankſüchtige Schulmoral noch weniger in Sachen der Sittlichkeit werde ausge-

ad coelum, ad Deum patrem ſuum et per contemtum vitae hujus ad curam illius ſempiternae, huic prementi animum noſtrum, ut arctius complectatur hoc corpus, curas et cogitationes ſuas omnes in hac aevi brevitate conſumat. Quantum hoc obfuit multis in pietate, dum obliti praeceptorum Chriſti ſatis ſe recte ac ſancte ex praeceptis Ariſtotelis putant vivere, et ad ea tanquam vitae formulam opera et actiones humanas examinant atque in flagitiis et ſceleribus ſibi ipſi et aliis indulgent, impoſito pulcerrimarum virtutum nomine ex doctrina Ariſtotelica, ut in ira, in ambitione et honoribus affectandis, in luxu et profuſis ſumtibus, in ultione, nam et hanc in ordinem virtutum Ariſtoteles admittit — —

ausgerichtet werden können. Er rühmt die Eleganz, den Scharfſinn, die Nettigkeit, das Ueberzeugende, Kräftige, Stärkende, Veredelnde der moraliſchen Aufſätze eines Plato, Cicero, Seneca, Plutarch, von welchen man beſſer und weiſer weggehe, als von irgend einem ſcholaſtiſchen Moraliſten. Er macht endlich darauf aufmerkſam, daß jene Gewohnheit, die erhabenſten Wahrheiten ohne alle Würdigung ins Gemüth aufzunehmen, eine ſolche Unempfindlichkeit hervorbringe, daß hernach keine Ermahnung zur Tugend in das verhärtete Herz dringen könne [s]). Dem Ariſtoteles ſelbſt legt er hohe Lobſprüche, ſelbſt auch in der Moral bey [t]), er tadelt nur ſeine Dunkelheit und Zweideutigkeit, welche er ſowohl in ſeine eigene als in fremde Gedanken und Erfindungen brachte.

Die umfaſſendſte ſeiner moraliſchen Schriften iſt ſeine Einleitung zur Weisheit [u]). Sie umfaßt alle weſentlichen Lehren der Ethik, jedoch kurz und

s) l. c. p. 221 ſq.

t) l. c. p. 31 ſqq. Hier ſagt er unter andern: Quaecunque ſuſcepit tractanda Ariſtoteles ſive de moribus, ſive de natura, ſive de ſermone ac diſſerendo, in artis formam aut faciem redegit. Quo nomine haud facile quis dixerit, quantum ei ſtudia et diſciplinae omnes, quantum ſtudioſi ipſi debeant, ſparſa enim collegit, congeſta digeſſit, confuſa diſtinxit, obſcuris attulit lucem, omnia ita reddidit concinna et apta, ut percipi facile ac teneri queant magno cum fructu eorum, qui artium fructum aliquem ſequuntur: fuit vir ille, mea quidem ſententia, ingenii acumine, judicio, dexteritate, prudentia, diligentia atque ſtudio omnium cujusque aetatis ſcriptorum facile praeſtantiſſimus — — —

u) Introductio ad ſapientiam T. I. Opp. p. 1–48. Sie iſt zuerſt Brugis 1524. herausgekommen.

und gedrängt, in einer ſententiöſen Manier. Ein Syſtem iſt es nicht, mehr ein moraliſches Gedächtnißbuch in kurze Sätze gefaßt. Das Mark der Lehren eines Plato, Ariſtoteles, Cicero, Epiktet, Seneca und Plutarch, am meiſten aber des erſten, veredelt und berichtigt durch die Moral des Evangeliums, iſt es, was man hier antrifft v). Ausführlicher und zuſammenhängender erklärt er ſich daſelbſt über den Geiſt und Zweck des Chriſtenthums überhaupt w). Nachdem er ſeine moraliſchen Sentenzen zu Ende gebracht hat, ſo ſchließt er das Ganze mit Gebeten nebſt Anweiſungen und Vorbereitungen zum Gebet, mit Erklärung des Vaterunſers und Gedanken über die Bußpſalmen — lauter vortreffliche Stücke x). Es iſt eine, beſonders für damalige Zeiten, ſehr gemeinnützige Schrift, welche ſtillſchweigend der öffentlich angenommenen Lehre nicht ſelten widerſpricht, und vorzüglich für Geiſtliche und Mönche äußerſt lehrreich und bildend werden konnte.

In ſeinen ſpecielleren moraliſchen Schriften wählte er ſich lauter beſonders wichtige und zum Theil ſeltene Gegenſtände. In einer Schrift von der chriſtlichen Frau y) handelt er von der ganzen Erzie-

v) Der Verfaſſer der Vita Vivis vor der Ausgabe ſeiner Opp. ſagt davon p. 82. ſehr richtig: ſemper ob oculos habens rationem naturalem et religionem chriſtianam, unicam morum magiſtram, per quam Vives perfecit doctrinam philoſophorum, reddens eam facilem, apertam et exactam, ſtilo philoſophico.

w) cap. 10.

x) Vergl. Ammon Geſchichte der Homiletik I. S. 345 ff.

y) De femina chriſtiana Opp. T. IV. p. 70-304.

Erziehung der Töchter, von ihren erſten Uebungen und Kenntniſſen, von der Behandlung ihres Körpers, von ihrem Betragen in der Einſamkeit, von ihren Vergnügungen, von Liebe und Ehe, von Kindererziehung, von Wittwen. Bibel und Chriſtenthum ſind auch hier ſeine vornehmſten Leiter, aber auch aus Römern, Griechen und Kirchenvätern wird Vieles, werden beſonders Beiſpiele hergenommen. In einer andern Schrift von der Pflicht des Mannes [z]) verbreitet er ſich ausführlicher über die Ehe überhaupt. In der Schrift von der Unterſtützung der Armen [a]) beſchäftigte er ſich nicht nur, wie ſchon viele vor ihm gethan hatten, mit der Pflicht der Wohlthätigkeit, ſondern er erforſchte die Quellen zur Unterhaltung und Verpflegung, und die Mittel zu ihrer Bildung und Beſſerung, worin er ſo viel als keine Vorgänger hatte. Ueber Eintracht und Zwietracht [b]) gab er eine intereſſante politiſch-moraliſche Schrift heraus, und verbreitete ſich daſelbſt auch über die allgemeine Menſchenliebe überhaupt, und über die Chriſtenliebe insbeſondere [c]). In den fünf Büchern vom Unterrichte in den Wiſſenſchaften [d]) ertheilte er nicht nur gelehrte und praktiſche Anweiſungen zu dieſem Zwecke, ſondern er gab auch dem Ganzen eine moraliſch-religiöſe Tendenz, erklärte Moral und Religion für die oberſte aller Wiſſenſchaf-

z) De officio mariti l. c. p. 305-419.

a) De ſubventione pauperum l. c. p. 420-494.

b) De concordia et diſcordia Opp. T. V. p. 183-403.

c) l. c. p. 389-399.

d) De tradendis diſciplinis ſeu de inſtitutione chriſtiana T. VII. Opp.

ſchaften, und fügte einen Anhang über die ſeltene Materie von dem Leben, den Sitten und Pflichten des Gelehrten bei.

Zur Vollendung dieſer Darſtellung ſollen nur noch einige Grundſätze und Lehren aus ſeiner Moral ſelbſt angeführt werden. Die wahre Gottesverehrung beſteht darin, das Gemüth von Krankheiten und böſen Lüſten zu heilen, und ſo viel möglich nach Gottes Bild umgeſchaffen zu werden. Je mehr man ſich vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen erhebt, ein deſto göttlicheres Leben lebt man. So erkennt Gott die ihm verwandte und ähnliche Natur im Menſchen und freut ſich derſelben. Bloß körperliche Handlungen ſind abgeſchmackt vor Gott, wenn ſie nicht durch das Gemüth gewürzt werden. Die ganze Religion liegt im Innerſten des Menſchen. Nicht Faſten, auch nicht Austheilung aller unſerer Habe unter die Armen können uns einen Werth bey Gott verſchaffen, ſondern nur die Menſchenliebe [e]). Der Endzweck des Menſchen iſt Gott ſelbſt. Wir müſſen auf demſelbigen Wege zu ihm zurückkehren, auf welchem wir von ihm ausgegangen ſind. Liebe war der Grund, warum er uns ſchuf, durch Liebe, nämlich durch Selbſtliebe, haben wir uns von ihm getrennt, durch Liebe, nämlich Jeſu gegen uns, ſind wir wieder zu ihm zurückgerufen und aufgerichtet worden, durch Liebe müſſen wir zu unſerem Urſprung, welcher unſer Endzweck iſt, zurückkehren, das Geiſtige verbindet ſich nur durch Liebe [f]). Man wird

e) Introd. ad ſapientiam c. 10.

f) De tradendis diſciplinis p. 255 ſq.

wird hier kaum Züge verkennen, welche eine Kritik der herrſchenden Lehre in ſich enthalten.

Erasmus von Rotterdam, geb. 1467., wurde in den Schulen der Brüder vom gemeinſchaftlichen Leben unterrichtet, wo eine ziemlich reine Myſtik und auch claſſiſche Literatur gelehrt wurde, trat 1486. das Noviziat im Kloſter Stein an, und ſchrieb daſelbſt in ſeinem zwanzigſten Jahre ſein erſtes Buch, welches von der Verachtung der Welt handelte [f]), unter dem Namen Dietrich von Harlem. Es iſt an einen erdichteten Neffen Jodocus gerichtet, und ſoll ihn bewegen, der Welt zu entſagen und ein einſames Leben zu wählen, jedoch nur in Geſellſchaft tugendhafter Menſchen und ohne ein Gelübde zu thun. Da aber dieß nicht leicht geſchehen konnte, ſo räth er ihm, in ein Kloſter zu gehen, welches in gutem Rufe ſtehe und deſſen Regel mit ſeiner Denkart übereinſtimme. Wenn er aber kein ſolches Kloſter finde, ſo ſoll er glauben, daß er überall, wo er unter rechtſchaffenen Leuten ſey, ſich in einem wahren Kloſter befinde. Er geſteht ſelbſt, daß er dieſe Schrift nur zur Uebung, und mehr aus andern, als aus ſich ſelbſt geſchrieben habe. Da ſie aber viele Leſer fand, und die Buchhändler ſie drucken wollten, ſo ſah er ſie aufs neue durch, und ſetzte insbeſondere einen kühnen Ausfall auf die Mönche ſeines Zeitalters hinzu. Immer iſt dieſe jugendliche Arbeit ſehr merkwürdig, und iſt hier abſichtlich ſogleich zu Anfang erwähnt wor-

g) Opp. T. V. p. 1241-62. in der Ausgabe: Deſ. Erasmi Roterod. Opera omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones praecipue quas ipſe Erasmus poſtremo curavit, ſumma fide exacta doctorumque virorum notis illuſtrata, 10 Ti. Lugd. Bat. 1703-1706.

worden. Sie betrifft einen Gegenſtand, mit welchem ſich Erasmus ſein ganzes Leben hindurch wiederhohlt beſchäftigte. Sie lehrt, wie und warum er ſo früh auf dieſen Gegenſtand fiel und ſo ſehr an ihn gefeſſelt wurde. Er liebte die Einſamkeit und hatte eine hohe Idee vom Kloſterleben, wenn es das iſt, was es ſeyn ſollte; aber er fand in ſeinem Kloſter nicht, was er daſelbſt geſucht hatte, er ſah es auch in andern Klöſtern nicht, und daher bemächtigte ſich ſeiner eine entſchiedene Abneigung gegen das Kloſterleben ſeines Zeitalters und ein unauslöſchlicher Hang, über die Mönche zu ſpotten und ſie durch Sarkasmen anzugreifen. Eben dieſe Erfahrungen, welche er ſchon in ſeiner Jugend gemacht hatte, ſcheinen ihn noch weiter geleitet zu haben, auf ein frühes Nachdenken über die religiöſen Anſtalten und Lehren der römiſchkatholiſchen Kirche überhaupt, und auf eine frühe Entdeckung ihrer Ausartung, ihrer Gebrechen und Mängel. Uebrigens verbreitet er ſich nicht nur über das Kloſterleben, ſondern auch über andere moraliſche Gegenſtände. Er redet von den Gefahren, in der Welt zu leben, von der Verachtung der Reichthümer, von der Bitterkeit und Tödtlichkeit der verbotenen Luſt, von der Unbeſtändigkeit der Ehre, von der Nothwendigkeit des Todes, von dem Elende und dem Verderben der Welt, von der Freiheit, der Ruhe und den Seelenfreuden des einſamen Lebens. Zuletzt ſchildert er das Sittenverderbniß unter den Mönchen, die Abweichung von ihrer erſten Beſtimmung, ihre Bequemlichkeit, Trägheit und Schwelgerei, die unedlen Beweggründe, aus welchen ſie ins Kloſter gegangen ſind.

Das Kloſter verließ er bald, und begab ſich 1496. nach der Univerſität Paris, 1497. nach England.

Von Jugend an war dieſer muntere und witzige Mann ſehr kränklich und kämpfte oft mit Noth und Armuth. Nach mehreren Reiſen in Frankreich, Holland und England, begab er ſich 1506. nach Italien, wo die wiederhergeſtellten claſſiſchen Kenntniſſe in der Blüthe ſtanden. Im Jahr 1509. ließ er ſich in England nieder, um daſelbſt ſein Leben zu beſchließen. Auf der Reiſe dahin ſchrieb er zur Unterhaltung und um ſeine körperlichen Schmerzen zu lindern, das Lob der Narrheit, deſſen erſte Idee durch den Namen und die Denkart des Thomas Morus in ihm erregt wurde. Dem Superior von Stein, welcher ihn erinnert hatte, in ſein Kloſter zurückzugehen, antwortete er, durch die Mönschorden ſeyen dem Chriſtenthum die größten Uebel zugefügt worden, ſie mögen wohl aus frommem Eifer entſtanden ſeyn, aber ſie ſeyen durch ihre Abweichungen von der Strenge der Ordensregeln abſcheulich geworden, ſelbſt in den geſchätzteſten finde man nur kalte Cärimonien, welche mehr Aehnlichkeit mit dem Judenthum, als dem Geiſte Chriſti haben, es ſey beſſer und den Abſichten Jeſu gemäßer, die chriſtliche Welt als ein Kloſter anzuſehen. Er hatte von Rom die Erlaubniß erhalten, im geiſtlichen Kleide außer dem Kloſter zu leben, und zuletzt erhielt er gänzliche Diſpenſation vom Mönchsgelübde. Im Jahr 1518. ſchrieb er ſein chriſtlich-moraliſches Handbuch, und bald nachher ſeinen Unterricht für einen chriſtlichen Fürſten. Nach langem beſtändigen Hin- und Herreiſen machte er 1521. Baſel zu ſeinem feſten Wohnſitze. Sein Vaterland floh er wegen der Verfolgungen der Theologen und Mönche. Faſt in allen Ländern von Europa hätte er Zuflucht und Verſorgung finden können.

nen. Er zog Baſel vor, wo er Ruhe, Unabhängigkeit und Freunde ſuchte und fand, und ſeine Bücher drucken laſſen konnte. Im Jahr 1524. folgten ſeine Bücher von der Beichte, von der Freiheit, und die erſte vollſtändige Ausgabe ſeiner Dialogen 1525., ſeine Schrift vom Gebrauche und Mißbrauche der Zunge 1526., die vom chriſtlichen Eheſtande, bald nachher die von der chriſtlichen Wittwe und dem Gebete. Als die Reformation zu Baſel ihren Anfang nahm, wollte er nicht daſelbſt bleiben, ſondern nahm ſeinen Aufenthalt zu Freyburg, wo 1529. und 30. ſeine Schriften von der Bildung junger Leute zur Tugend, Wiſſenſchaft und angenehmen Sitten, 1533. die von der Vorbereitung zum Tode herauskamen. Im Jahr 1535. kehrte er nach Baſel zurück, wo noch in demſelbigen Jahre ſein Evangeliſcher Prediger herauskam. In dem darauf folgenden Jahre ſtarb er. Damit iſt zugleich Namen und Zeitordnung ſeiner Schriften angezeigt, welche moraliſchen oder verwandten Inhalts ſind [h]).

Der

h) Die vornehmſte Schrift über ſein Leben iſt immer noch Vie d'Erasme par Mr. *de Burigny*. 2 Voll. Paris 1757. Ueberſ. Das Leben des Deſid. Erasmus v. Rott. Zugleich Beiträge zur Geſchichte vieler ſeiner berühmteſten Zeitgenoſſen, ein kritiſches Verzeichniß ſeiner Schriften und eine unpartheiiſche Unterſuchung ſeiner Religionsmeinungen. Mit Berichtigungen und Zuſätzen von H. P. C. Henke. 2 Bde. Halle und Helmſtädt 1782. Bei dieſer Ueberſetzung iſt auch ſchon benutzt: The life of Erasmus by *Jortin*. London 1758. Sonſt verdient der Artikel im Bayle und *J. A. Fabricius* de religione Erasmi in Opuſc. hiſt. crit. lit. p. 379 - 382. noch verglichen zu werden.

Der Moraliſte Erasmus erinnert an ſeinen Freund und Geiſtesverwandten Vives, und kann durch Vergleichung mit ihm am beſten charakteriſirt werden. Beide ehrten die alten Claſſiker, vorzüglich den Plato, und ſchöpften aus demſelben, aber Erasmus weißt ihnen noch einen höhern Rang an, und findet noch mehr Uebereinſtimmung zwiſchen ihnen und der moraliſchen Lehre Jeſu. Er findet, daß unter allen alten Weltweiſen die Platoniker der heiligen Schrift am nächſten kommen [i]), daß ihre allermeiſten Grundſätze mit dem Chriſtenthum übereinkommen, und daß ſelbſt ihre Diction ſich dem Ausdrucke der heiligen Schrift ſehr nähere, und daß man ihre Schriften als ein Hülfsmittel der Schriftauslegung ſtudiren müſſe [k]). Folgendes würde Vives gewiß nicht ſo geſchrieben haben: "Ich kann die Schriften des Cicero vom Alter, der Freundſchaft, den Pflichten nicht leſen, ohne ſie zu küſſen und den herrlichen Geiſt zu verehren, der ſo himmliſche Dinge hervorgebracht hat. Ich wollte lieber, daß Scotus ꝛc. verloren gienge, als ein einziges Buch des Cicero oder Plutarch — denn die Bücher der Alten machen mich weiſer, ſtatt daß die Bücher der Scholaſtiker meine Liebe zur Tugend vermindern und die Luſt zu diſputiren vermehren. Der größte Theil der Schriften des Cicero über die Philoſophie athmet etwas Göttliches, beſonders die Abhandlung vom Alter — Wenn ich die Maximen dieſer großen Männer leſe, ſo

i) Enchirid. militis chriſtiani c. 2.

k) Enchir. c 8. Platonici pleraſque ſententias habent admodum conſentaneas noſtrae religioni eorumque dictionis genus propius accedit ad ſermonem ſacrae ſcripturae — Horum igitur comentationes te malo evolvere, utpote qui non ad ſcholaſticam concertationem, ſed ad bonam mentem te inſtituam —

ſo kann ich mich nicht enthalten, zu ſagen: Heiliger Sokrates, bitte für uns! Ich ahne, daß die Seelen des Horaz und Virgil ſeelig ſind [l]). Ich kann den Cicero nicht leſen, ohne gerührt zu werden, und ich glaube, daß in einem Gemüthe, welches ſolche Gedanken hervorgebracht hat, etwas Göttliches ſey — Ich wünſchte ihn gerne im Himmel glücklich zu machen [m]). Was iſt Chriſti Philoſophie anders als eine Wiederherſtellung der urſprünglich gut geſchaffenen menſchlichen Natur? Dieſer iſt ſie ganz angemeſſen, und dadurch gewinnt ſie Einfluß auf die Gemüther. Eben deswegen findet man auch ſo vieles in den Büchern der Heiden, was mit dem Chriſtenthum übereinſtimmt, obgleich niemand vollkommener und kräftiger gelehrt hat, als Jeſus [n]). Man darf nur die oben angeführten Gedanken des Vives vergleichen, um einzuſehen, daß er dem Chriſtenthum weit entſcheidendere Vorzüge beilegte. Erasmus kam daher auch in ſeinen chriſtlich-moraliſchen Büchern dem Geiſte und Geſchmacke der alten Claſſiker näher, und machte in denſelben einen Gebrauch vom griechiſchen Alterthum und Mythologie, wie Vives nie gethan hat. Deswegen beſchuldigte ihn auch Luther mehrmals, er ſey ein Unchriſt, und wolle das Heidenthum wiederherſtellen [o]).

Eras-

l) Colloq. p. 145.

m) Dedication vor der Ausgabe der Quaeſtion. Tuſculanar.

n) Ratio ſeu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam p. 141. Opp. T. V. So ſagt er auch Enchir. c. 8.: die Schriftwahrheit ſey hinreichend erwieſen und *aequitati naturae conſentanea.*

o) Burigny II. 126 f. deutſch.

Erasmus iſt ein Moraliſte, welcher mehr Welt- und Menſchenkenntniß beſitzt, welcher mit ſpottendem Witze oder in bitteren Sarkasmen die Thorheiten und Laſter ſeines Zeitalters züchtigt, und darin ſeine moraliſchen Grundſätze faſt glücklicher ausdrückt, als in ſeinen eigentlich moraliſchen Schriften, und in deſſen moraliſchen Theorieen, wie in ſeinem Charakter, zuweilen etwas Politiſches, Zweideutiges und Unbeſtimmtes hervorblickt. Vives iſt ernſter, ſpeculativer, beſtimmter, gründlicher und offener in der Theorie, und würde, wenn er auch das Talent dazu gehabt hätte, doch nie ſo luſtig, ohne Unterſcheidung und Schonung, am wenigſten in einem für Knaben beſtimmten Buche, geſpottet haben, wie Erasmus in ſeinen Colloquien und anderswo thut.

Erasmus, als gelehrter, gründlicher und verdienſtvoller Exegete, macht in der Moral öfterer von der Exegeſe Gebrauch, läßt ſich mehr in Unterſuchungen über einzelne moraliſche Schriftſtellen ein, forſcht dem exegetiſchen Grunde der moraliſchen Dogmen eher nach, als Vives, und ſtellt ſelbſt gewiſſe Grundſätze darüber auf, wie die heilige Schrift als Erkenntnißquelle der Moral gebraucht werden müſſe. Dahin gehört der Grundſatz, daß man nicht Alles in der Schrift eigentlich und buchſtäblich nehmen dürfe, weil ſonſt manches Sittlichſchädliche herauskommen würde, daß man vielmehr Vieles allegoriſch und myſtiſch erklären müſſe. Dieſe Erklärungsart hatte Erasmus aus ſeinen Platonikern und Kirchenvätern, beſonders dem Origenes, gelernt, und dehnte ſie ſelbſt auf hiſtoriſche Stellen aus, wo vernünftiger Weiſe an dieſelbige nicht gedacht

dacht werden kann [p]). Damit iſt der Grundſatz verwandt, daß man nicht Alles, was in der Schrift vorkomme, nachahmen müſſe, daß Einiges allegoriſch zu erklären ſey, von Anderm aber geurtheilt werden müſſe, es ſey bloß den Juden erlaubt geweſen, den Chriſten aber verboten [q]). Noch kommen die Vorſchriften hinzu, daß man die Pflichten der Chriſten am meiſten aus den Evangelien, und nicht nur aus den Lehren, ſondern auch aus dem Leben Jeſu ableiten müſſe, wobei Erasmus beſonders auch auf die Accommodation Jeſu nach den Juden aufmerkſam macht [r]).

Eine gewiſſe Gleichgültigkeit in Anſehung beſtimmter Dogmen des Chriſtenthums läßt ſich in den Schriften des Erasmus kaum verkennen, er beſtreitet bloß theoretiſchen Irrthum in der Religion ſelten oder mit Mäßigung, und beſchäftigt ſich nicht leicht

p) Enchirid. c. 8. In litteris ſacris inſunt multa abſurda in ſpeciem et quae ſumma cute intellecta moribus officiant, veluti latrocinium David, adulterium homicidio emptum, Samſon perdite amans, furtivus filiarum cum Loth concubitus et id genus alia mille. Proinde ubique contempta carne ſcripturae, maxime V. T. ſpiritum myſticum rimari conveniet. Ratio perveniendi ad theologiam p. 77.

q) Inſtitutio principis chriſt. c. 2. Praemonendus eſt princeps, ut nec ea, quae in ſacris voluminibus legerit, continuo putet imitanda. Discat Hebraeorum pugnas et caedes, immanitatem in hoſtes ad allegoriam eſſe vocanda, alioquin peſtiferam eſſe horum lectionem. Longe aliud permiſſum pro ratione temporis illi populo, aliud traditum coeleſti populo chriſtianorum —

r) Ratio ſ. method. theol. p. 105.

leicht damit, das Dogma aufzuſtellen und zu vertheidigen. Deſto lebhafter beſtreitet er moraliſch-ſchädliche Irrthümer, deſto wärmer vertheidigt er moraliſche Wahrheit, und deſto mehr ſieht er das Chriſtenthum überhaupt von der moraliſchen Seite an. In ſeiner Anweiſung zum Studium der Theologie dringt er darauf, daß dem jungen Theologen ein kurzer Inbegriff der chriſtlichen Religionslehren vorgetragen werde, damit er das Ganze auf ein gewiſſes beſtimmtes Ziel zurückführen lerne. Er ſelbſt liefert daſelbſt das Weſentliche eines ſolchen Inbegriffs, und was iſt es? durchaus moraliſch. Jeſus wollte ein neues Volk Gottes auf der Erde errichten, das auf das Himmliſche, nicht auf das Irdiſche ſein Vertrauen ſetzen, nach einer höheren Glückſeligkeit ſtreben, das, was der große Haufen bewundert, geringſchätzen, den Tod aus Sehnſucht nach der Unſterblichkeit wünſchenswerth finden ſollte. Dieſe Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden iſt ihm das Neue im Chriſtenthum, und darauf ſchreitet er ſogleich dazu fort, die Vorſchriften und moraliſchen Aeußerungen Jeſu unter gewiſſe Claſſen zu bringen. 1) Beſtimmte und ſtrenge Verbote: Streit, Neid, Ehrſucht, Habſucht, Rachſucht, Argwohn, Verläumdung. 2) Beſtimmte Gebote: Menſchenliebe, Verſöhnlichkeit, Kreuztragen, Sanftmuth, Glauben, Wohlthätigkeit. 3) Räthe, wo er bloß empfiehlt, nicht fordert, denjenigen, welche ſie befolgen, Belohnungen verheißt, denjenigen aber, welche es nicht thun, keine Strafen droht. Eheloſigkeit um des Himmelreichs willen, vielleicht auch jenes: Willt du vollkommen ſeyn, ſo verkauſe alle deine Habe

und

und gieb ſie den Armen, wiewohl dieß alle Chriſten anzugehen ſcheint, weil jeder bereit ſeyn muß, dasſelbige zu thun, ſobald es die Ehre Jeſu erfordert. 4) Einiges verwirft Jeſus als etwas ſeiner Unwürdiges, wie z. E. wenn ihm angetragen wird, eine Erbſchaft zu theilen. 5) Einiges betrachtet er als gleichgültig oder ihn nicht angehend, wie z. E. wenn er frägt, weſſen die Inſchrift einer Münze ſey, oder wenn er die Ehebrecherin nicht verurtheilt oder losſpricht. Das ganze Weſen des Chriſtenthums ſetzt er mehr in die Empfindung, als in Syllogismen; es iſt mehr ein Leben, als ein Unterſuchen und Streiten, mehr ein Anhauch, als Gelehrſamkeit, mehr eine moraliſche Umwandlung, als Vernunft [s]).

Wie Erasmus philoſophiſche, insbeſondere Platoniſche Moral mit moraliſchen Lehren des Chriſtenthums verband, mögen einige Beiſpiele zeigen. Unſer König, die Vernunft, kann zwar unterdrückt, aber wegen des göttlichen Geſetzes, welches in ſie gegraben iſt, nicht verdorben werden, ohne daß ſie dagegen proteſtire. Wo ſie in dem Menſchen herrſcht, wird nichts Böſes und Unordentliches geſchehen, ſondern überall Ordnung und Ruhe herrſchen. — Es giebt nur Einen Weg zur Seeligkeit: einmal, daß du dich ſelbſt kennſt, und dann, daß du nichts aus Affect, ſondern alles nach Ver-

s) Ratio theol. p. 141. Philoſophia chriſtiana in affectibus ſita verius, quam in ſyllogismis, vita eſt magis quam diſputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio.

Vernunftgrundſätzen thuſt. — Siehſt du auf deine Kräfte, ſo iſt nichts ſchwerer, als das Fleiſch dem Geiſte zu unterwerfen, ſiehſt du auf Gottes Hülfe, ſo iſt nichts leichter. Faſſe du nur mit großer Seele eines vollkommenen Lebens Entſchluß, und führe ihn mit Kraft aus. Das menſchliche Gemüth hat ſich nie etwas mit Nachdruck geboten, was es nicht ausgeführt hätte. Ein großer Theil des Chriſtenthums iſt, von ganzem Herzen Chriſt werden zu wollen [t]). Was die Philoſophen Vernunft nennen, das nennt die Schrift bald Geiſt, bald inneren Menſchen, bald Geſetz des Gemüths, was jene Affect nennen, nennt dieſe Fleiſch, Körper, äußerer Menſch, Geſetz der Glieder [u]). Der Geiſt begehrt das Gute, die Seele wankt zwiſchen dem Guten und Böſen. In den Geiſt hat Gott aus ſeinem Urbilde das ewige Geſetz des Guten geſchrieben [v]). Nur Chriſtus ſey deines Lebens höchſter Zweck. Glaube aber nicht, daß Chriſtus ein leeres Wort ſey, er iſt nichts anders, als Liebe, Einfalt, Geduld, Reinheit, kurz was er gelehrt hat. Wer nur nach Tugend ſtrebt, ſtrebt nach Chriſtus. Strebe ſogleich nach dem Höchſten, nach dem Ewigen, nach dem an ſich Guten; kannſt du das nicht ſogleich, ſo ſtrebe wenigſtens vorerſt nach einer politiſchen Tugend [w]). Erasmus ahnete überhaupt auch in dem Hiſtoriſchen des Chriſtenthums Ideen.

Seine

t) Enchir. c. 5.

u) l. c. c. 6.

v) l. c. c. 7.

w) l. c. c. 8.

Seine vornehmſte moraliſche Schrift iſt unſtreitig das Handbuch eines chriſtlichen Soldaten. Die Leſer müſſen jezt noch etwas genauer mit demſelbigen bekannt gemacht werden, und dieß wird zugleich Veranlaſſung geben, ihn überhaupt als Moraliſten noch genauer kennen zu lernen. Bey dem Titel dachte er an die Stelle im Buche Hiob 7, 1. Er wollte den Chriſten in beſtändigem Kampfe mit dem Böſen, mit den Anlockungen zur Sünde, und mit den Mühſeligkeiten des Lebens darſtellen, und ihm für ſeine irdiſche Wanderſchaft Regeln des Verhaltens auf den Weg geben. Das Buch iſt eben nicht vollſtändig, ſyſtematiſch, methodiſch, und erſchöpfend. Nachdem Erasmus gelehrt hat, daß man gegen das Böſe beſtändig auf ſeiner Hut ſeyn müſſe, aber bei eigener Anſtrengung ſeiner Kräfte gewiß auf Gottes Beiſtand und den Sieg rechnen dürfe, und nachdem er von den Waffen des Chriſten, dem Gebete und der Wiſſenſchaft heiliger Wahrheiten, von der Weisheit, beſonders der Selbſtkenntniß, und der Vernunft, als der zum Gebieten im Menſchen beſtimmten Kraft geredet hat [x]), ſo eilt er zu einer Reihe von Tugendregeln fort, welche er am weiteſten ausführt [y]), und ſchließt mit einigen Kapiteln von Keuſchheit, Geiz, Ehrſucht, Hochmuth, Zorn und Rachbegierde [z]). Es iſt übrigens ein treffliches moraliſches Buch, es iſt chriſtliche Moral, im Geiſte der Claſſiker geſchrieben. Es iſt kein Andachts- und Erbauungsbuch, wie Viele geſagt und es als ſolches getadelt

x) c. 1 - 7.

y) c. 8.

z) c. 9 - 13.

tadelt haben. Es iſt ein mit Wärme, ja mit einer gewiſſen Begeiſterung geſchriebenes Buch, beſtimmt für gebildetere Menſchen, und zur Verbeſſerung der Sitten und der verderblichen Meinungen des Zeitalters. In vielen Stellen iſt eine offenbare Kritik der herrſchenden Moral und Denkweiſe. Da wird die abergläubiſche Verehrung der Heiligen beſtritten und mit der Gewohnheit der Heiden verglichen, dem Herkules den zehnten Theil ihrer Güter, oder dem Aesculapius einen Hahn zu geloben, oder dem Neptun einen Ochſen zu ſchlachten, um von dieſen Göttern Vortheile zu erhalten. Er will es zugeben, daß den Schwachen dieſe Art von Frömmigkeit zugeſtanden werde, nur will er, daß ſie auf Chriſtenthum und auf ein chriſtliches Leben, nicht aber auf zeitliche Vortheile bezogen werde, daß nicht das Mittel zum Zwecke gemacht werde, und wünſcht, daß dieſe Stütze für Schwache gänzlich möchte entbehrt werden können [a]). Eben ſo erklärt er ſich hier über den Werth der kirchlichen Cärimonien überhaupt. Er will ſie gar nicht verwerfen, beſonders diejenigen nicht, welche die kirchliche Autorität beſtätiget hat. Er geſteht zu, daß ſie oft Zeichen oder Hülfsmittel der Frömmigkeit ſind, daß ſie

a) cap. 8. n. 4. wo es unter andern heißt: Laudabo, quod a Rocho ſuam petant incolumem vitam, ſi eam conſecrent Chriſto. Magis autem laudabo, ſi nihil aliud orent, quam ut cum odio vitiorum augeatur amor virtutum — Tolero infirmitatem, ſed cum Paulo viam demonſtro excellentiorem — Anderswo ſtellt er die Anrufung der Heiligen als eine alte Gewohnheit und als Ausdruck eines religiöſen Affects vor; ſagt übrigens ausdrücklich, daß ſie nicht in der Schrift gelehrt werde. De amabili eccleſiae concord. p. 501. Modus orandi p. 1116. Opp. V.

ſie für die Kinder in Chriſtus nothwendig ſind, bis ſie heranwachſen und vollkommene Männer werden, er will ſelbſt, daß ſie von den vollkommneren Chriſten nicht verachtet werden, damit nicht die Schwachen geärgert werden [b]). Mancher ſtrafende Blick fällt auf die verderbten Sitten und Meinungen des Zeitalters, manche warnende Schilderung fließt mit ein. Die Heiden waren beſſer, als die jeꝫt lebenden Chriſten. Ihr Glauben taugt nicht, und auch mit ihrem Glauben ſtimmen ihre Sitten nicht überein. Wenn einer rechtſchaffen iſt, ſo wird er wie ein Eſel unter den Affen zur Schau und zum Gelächter, er wird für unklug, ſtumpf, heuchleriſch, unerfahren, melancholiſch, ja kaum für einen Menſchen gehalten. Die Chriſten ehren und befolgen jeꝫt die Lehre Jeſu ſo, daß die große Menge nichts für ſchwächer, niedriger und verwerflicher hält, als wahrhaft und von ganzem Herzen Chriſt zu ſeyn [c]). Viele ſagen bei ſolchen Vorſchriften Jeſu, wie die Feindesliebe: das hat er nicht mir, ſondern den Apoſteln, den Vollkommenen geſagt. — Laſtern hat man den Namen von Tugenden beigelegt, die Menſchen ſind ſcharfſinnig und erfinderiſch in der Vertheidigung ihrer Laſter, und träge in ihrer

b) l. c. n. 5. Vergl. Ratio theol. p. 113. Laudo ritus, quibus chorus eccleſiaſticus peragit ſua myſteria, repraeſentant aliquid et addunt majeſtatem cultui divino, quamquam in his quoque modus eſſe debet Non probo vero, quod humanis conſtitutionibus tota paene chriſtianorum vita cerimoniis oneratur, quod his nimium tribuitur, pietati minimum, quod his freti ſimplices ſtudium verae religionis negligunt, quod ob has magnis tragoediis ſcinditur tranquillitas chriſtiani corporis —

c) Enchir. c. 8. n. 6.

ihrer Beſſerung geworden, ſie haben gelernt, ihre unſittlichen Meinungen durch das Anſehen der heiligen Schriften zu nähren und zu unterſtützen. Den Namen der Biſchöfe und Päbſte hat man die Bedeutung von Macht und Herrſchaft beigelegt, und die Theologen ſchämen ſich nicht, ſich die Herren der Laien nennen zu laſſen, da doch Jeſus ſeinen Apoſteln beides unterſagt hat. Apoſtel, Paſtor, Biſchof ſind Namen des Amts, nicht der Oberherrſchaft. Papſt, Abbt ſind Namen der Liebe, nicht der Macht [d]). Dieſes Buch verurtheilte die Sorbonne zu Paris, und das Parlement ließ es verbrennen. Es fand aber unzählige Leſer und wurde in viele Sprachen überſetzt.

Nach demſelben möchte die Moral für Fürſten [e]) ſein wichtigſtes moraliſches Buch ſeyn. Es wurde das Handbuch vieler Fürſten, und fand einen ausgebreiteten Beifall. Viel iſt aus den Claſſikern genommen, aber es iſt mit chriſtlicher Moral durchdrungen. Nichts wird dem Fürſten dringender empfohlen, als daß er ſich mit den Lehren des Chriſtenthums vertraut mache, ſie aus ihren erſten Urkunden ſchöpfe, und eine durchaus chriſtliche Geſinnung annehme. Er ſoll nie vergeſſen, daß er auch die beſten heidniſchen Fürſten eben ſo weit übertreffen müſſe, als ein Chriſt einen Heiden übertreffen ſoll. Er ſoll nicht glauben, daß das Chriſtenthum nur in Cärimonien und kirchlichen Conſtitutionen beſtehe, daß ſchon der ein Chriſt ſey, welcher getauft ſey und

d) A. a. O.

e) Inſtitutio principis chriſtiani. Opp. IV. 562-611. Damit iſt die Ueberſetzung einer Abhandlung des Iſokrates de inſtitutione principis p. 611-616. verbunden.

und dem Gottesdienſte beiwohne, ſondern ſich überzeugt halten, daß nur der, welcher Chriſtum mit innigſter Empfindung umfaßt und durch Rechtſchaffenheit wieder giebt, den Namen eines Chriſten verdiene. Wenn er von ſeinen Unterthanen verlange, daß ſie ſeine Geſetze kennen lernen und beobachten, ſo ſoll er noch weit mehr von ſich ſelbſt fordern, die Geſetze Chriſti zu wiſſen und zu befolgen. Er ſolle nicht glauben, daß er ſich um Chriſtum verdient mache, wenn er eine Flotte wider die Türken ausrüſte, ein Tempelchen oder Klöſterchen baue, am beſten könne er ſich Gottes Wohlgefallen erwerben, wenn er ſeinem Volke einen guten Fürſten darſtelle. Er ſolle ſich hüten, alle Beyſpiele, welche in der Schrift angeführt werden, ſogleich nachzuahmen, manche ſeyen allegoriſch zu erklären, manche ſeyen den Vorſchriften des Chriſtenthums zuwider. Dieſes ſey auch ganz wider den Krieg und wolle einen allgemeinen Frieden herbeiführen [f]).

Ueber die Ehe hat Erasmus ein ſehr vernünftiges und ächt chriſtliches Buch geliefert [g]). Die Ehe zwiſchen alten, unfruchtbaren Perſonen erkennt er nicht als eine wahre Ehe an. In der Ehe als einem Sakramente erkennt er etwas über die Virginität, welche übrigens zur Würde der Engel erhebe, erhabenes an, leugnet übrigens, daß die Alten ſie als ein mit einer beſondern Gnade verbundenes Sacrament betrachtet haben. Von einer getrenn-

f) Inſtit. princ. cap. I. 2. II.

g) Chriſtiani matrimonii inſtitutio. Opp. V. 615-723.

getrennten Ehe ſagt er, daß ſie nie eine wahre Ehe geweſen ſey [h]).

Bei der Ohrenbeichte begnügt er ſich, ihren Nutzen und Schaden ins Licht zu ſetzen [i]). Sie demüthigt den Sünder, unterrichtet und tröſtet ihn, lehrt ihn über ſeine Sünden nachdenken, verhindert den Rückfall. Sie ſchadet aber durch der Menſchen Bosheit, indem ſie die Beichtväter zum Stolz führt, zur Verführung der Beichtkinder und zur Verrathung von Geheimniſſen Gelegenheit gibt, angewöhnt, ohne Schaam von ſeinen Sünden zu reden, und zu dem Irrthum leitet, daß die Beichte hinreichend zur Vergebung der Sünden ſey. Als Geſetz des Chriſtenthums erkennt er ſie eben ſo wenig an, als das Faſten [i]), welchem er übrigens den Werth eines Mittels zu höhern Zwecken nicht abſpricht.

Die Wiedererweckung des Platonismus, welcher es vornehmlich war, der der Welt moraliſch-chriſtliche Schriftſteller von der bisher beſchriebenen Art ſchenkte, hat auch zur Beförderung und Belebung der myſtiſchen Moral beigetragen, wiewohl es die meiſten Myſtiker nicht Wort haben wollen. Dieſer Gegenſtand bleibt aber einem beſondern Abſchnitte vorbehalten.

Mit der Wiederherſtellung des Studiums der alten Claſſiker geſchah es auch, daß viele die Philoſophie des Ariſtoteles wiederum aus ihrer urſprüng-

h) Er erklärte ſich übrigens über Ehe und Cölibat ungleich. S. Burigny I. 371 f.

i) Exomolegeſis ſeu modus confitendi. Opp. V. 145 ſqq.

k) Epiſt. 91. L. 19. ep. 43. L. 31.

ſprünglichen Quelle ſchöpften, ſie zu ihrer erſten Lauterkeit zurückzuführen und von den Zuſätzen und Entſtellungen zu befreien ſtrebten, welche ſie unter den Händen der Araber und Scholaſtiker erhalten hatte. Sie kämpften alſo wider die Scholaſtiker, und wollten eine reinere Ariſtoteliſche Philoſophie geltend machen und in andern Wiſſenſchaften angewandt wiſſen. Man kann aber nicht ſagen, daß dieß auf die chriſtliche Moral viel Einfluß gehabt habe. Entweder hielt man den Ariſtoteles von ihr entfernt, oder zog es vor, vom ſcholaſtiſchen Ariſtoteles in ihr Gebrauch zu machen, worüber dieſe Geſchichte in der Folge Auskunft geben wird. Hier aber kann ſie noch eine Bemerkung nicht vorübergehen.

Des alten Römiſchen Rechts Kenntniß und Gebrauch hatte faſt niemals ganz und überall aufgehört. Seit dem zwölften Jahrhundert wurde es wieder auf der Univerſität Bologna öffentlich gelehrt, erhielt immer mehr Anſehen und Einfluß, und wurde mit großer Gelehrſamkeit und Anſtrengung des Geiſtes bearbeitet. Durch die Flucht der Griechen nach Italien kam es zu neuen Quellen und Hülfsmitteln. Man bemerkt gewöhnlich nicht, wie ſehr dieſes Studium überhaupt den Geiſt bildete und in Thätigkeit verſetzte, und wie ſehr es ſchon vor der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften anfieng, die Wiſſenſchaft wieder zu beleben. Die Römiſche Rechtswiſſenſchaft war übend für Verſtand, Vernunft und Urtheilskraft, und bildend für den Geſchmack. Sie lehrte auf Principien zurückgehen, gewöhnte an Präciſion, Nettigkeit und Klarheit, und ſtellte ein Muſter des

Stils dar. Sie beförderte das Studium der Moral, mit welcher ſie nahe verwandt war und beſtändig in Berührung kam, ja ſie enthielt meiſtentheils Lehren, welche auch Gegenſtände der moraliſchen Reflexion ſind. Dieß muß in der That als eine von den Urſachen betrachtet werden, warum jetzt wiederum mehrere und beſſere Moraliſten aufſtanden, als lange vorher. Sie gewann ſelbſt Einfluß auf die chriſtliche Moral, welche damals mit der philoſophiſchen verglichen und verbunden zu werden pflegte. Auch waren Männer, wie Vives und Petrarcha, im Römiſchen Rechte ſehr wohl erfahren, und jener hatte ſelbſt die juriſtiſche Doctorwürde in England erhalten. Freilich widerſetzten ſich die Päbſte ſammt ihren Waffenträgern der Ausbreitung dieſes Rechts, und ſtellten ihm das kanoniſche entgegen, allein dieß konnte ſeinen Einfluß nicht aufheben, und ſelbſt das kanoniſche Recht nahm gewiſſe Principien aus dem Römiſchen auf. Selbſt die Kanoniſten mußten ſich, wenn es auch bloß des Streits wegen geweſen wäre, mit demſelben bekannt machen, und wenn ſie es auch nicht als öffentliches Recht geltend wiſſen wollten, ſo konnte es doch lehrreich und bildend für ſie ſeyn. Dazu kam, daß es in manchen Stücken mit dem kanoniſchen Recht gar nicht im Widerſpruch ſtand, und daß vieles aus demſelben nach der Abſicht der Hierarchen auch öffentlich gelten konnte und ſollte, nur nicht als Römiſches Recht, ſondern weil daſſelbige kanoniſches Recht war.

Zweites Kapitel.

Von der kirchlichen, ſcholaſtiſchen, caſuiſtiſchen und mönchiſchen Moral.

Die Moral der herrſchenden Kirche war ſchon ſeit langer Zeit ausgebildet und feſtgeſetzt, und ſo trat ſie in die Periode ein, in welcher wir begriffen ſind. Es kam nichts Neues von Bedeutung hinzu, und in dem Alten wurde keine Veränderung vorgenommen, ſo viele Männer, ja ganze Geſellſchaften es auch gab, welche das alte Gebäude beſtürmten und eine gänzliche Verbeſſerung in demſelben vorgenommen wiſſen wollten. Neben der heiligen Schrift, und ſelbſt mit allmähliger Unterdrückung ihres Gebrauchs und ihres wahren Sinns, hatten ſich nach und nach noch viele andere Quellen der moraliſchen Erkenntniß für die Chriſten geöffnet, welche der erſten reinen Quelle nicht nur gleichgeſetzt, ſondern oft vorgezogen wurden. So wie in Dogmen, alſo wurde auch in moraliſchen Lehren eine Tradition geltend, deren erſte Quelle man bald eben da ſuchte, wo die Lehren der heiligen Schrift ſelbſt urſprünglich hergefloſſen waren, nämlich im Munde Jeſu und der Apoſtel ſelbſt, und in der Eingebung des heiligen Geiſtes. Sie beſtand aus den Beſtimmungen und Ausſprüchen von Kirchenvätern, Kirchenverſammlungen und Päbſten. So entſtand ein Ganzes von Sitten- und Lebenslehre, welches man zwar in hiſtoriſcher

ſcher Rückſicht durch alle aufgewandte Kunſt und Mühe in keine innere Harmonie bringen konnte, welches aber allerdings, ſo wie es in der Denkart und Praxis der Zeitgenoſſen vorhanden war, ein ziemlich conſequentes und ſyſtematiſches Ganzes ausmachte, und welchem die Scholaſtiker durch ihre Philoſopheme zu Hülfe kamen. Was der Pabſt durchſetzte und beſtimmte, muß allerdings von dem, was die Kirche auf ihren Synoden feſtſetzte und was allgemein angenommen wurde, unterſchieden werden, es wurde ſelbſt zum Theil immer von einem anſehnlichen Theile der Kirche widerſprochen und beſtritten. Allein einmal beſtand es doch groſzentheils nur in Beſtätigung von Beſchlüſſen der Synoden, und dann gelangte der Pabſt nach und nach zu einem geſetzgebenden Anſehen, welches faſt allgemein anerkannt wurde. Ihm und in ihm der allgemeinen Kirche zu gehorchen, wurde ſelbſt für Pflicht und Religion gehalten, er ſelbſt wurde nicht nur für eine Quelle, ſondern für einen Theil der Sittenlehre gehalten. Er band und löſte, durch Gebot, Verbot und Erlaubniß. Er legte die Vorſchriften der Bibel nicht nur untrüglich aus, ſondern gab auch, als der gleichſam ſtets fortlebende und ſich wiedererneuernde Apoſtel Petrus, auf welchen Jeſus ſeine Kirche gegründet hatte, neue Vorſchriften, und ſelbſt der heiligen Schrift Anſehen und Gültigkeit beruhte auf ſeinem und der durch ihn redenden allgemeinen Kirche Ausſpruch. So entſtand eine aus Schrift und Traditionen zuſammengeſetzte chriſtliche Moral, welche ſelbſt kein geſchloſſenes und vollendetes Ganze ausmachte, und durch die lebendigen Organe des göttlichen Willens ſtets neue Zuſätze erhalten konnte. Es war eben

nicht

nicht zu tadeln, daß man nicht bloß bei dem ſtehen blieb, was Moraliſches in der Schrift ausdrücklich enthalten war, ſondern daß man es zu erweitern, zu entwickeln, zu vermehren, anzuwenden ſtrebte, daß man in der Sage des chriſtlichen Alterthums Spuren von moraliſchen Belehrungen Jeſu und der Apoſtel ſuchte, und in den Schriften der alten Väter nachforſchte, ob nicht auch auf anderem Wege, als durch die Schriften des Neuen Teſtaments, ſich Kunde von den Vorſchriften Jeſu und der Apoſtel erhalten hätte, daß endlich die Vorſteher der Kirche zuweilen zuſammentraten und in Verſammlungen nach reifer gemeinſchaftlicher Ueberlegung den Chriſten, welche auch nur von ihnen ſolche Belehrungen erwarteten und empfangen konnten, im Namen des Himmels, von welchem alles Licht kommt, Verordnungen bekannt machten, wo entweder die Bibel nicht ausdrücklich geſprochen hatte, oder wo ihre Ausſprüche vergeſſen oder überſehen oder mißverſtanden worden waren, oder wo ſie auf gewiſſe beſondere Fälle anzuwenden waren, und daß ſie ſelbſt dieſe ihre Verordnungen für chriſtliche Moral ausgaben. Es konnten auch Fälle eintreten, wo ſelbſt das oberſte Haupt der Kirche allein mit Recht und aus Pflicht auf dieſe Weiſe und in dieſem Geiſte verordnen und entſcheiden, und dadurch das, was es in der Idee war, trefflich ausdrücken konnte. Allein ſo kam es nicht oder ſelten, und die chriſtliche Moral wurde auf eine Art erweitert, daß ſie entſtellt und verderbt wurde, und ſie ſelbſt verloren gegangen wäre, wenn es anders möglich geweſen wäre, dieſen in die Welt gepflanzten göttlichen Keim wieder auszurotten und die Fäden zu zerreißen, durch wel-

che ſich die moraliſche Natur des Menſchen auch an dasjenige anknüpft, was ſie unterdrücken zu wollen ſcheint.

Das Mehrere, was man zu der chriſtlichen Moral hinzuſetzte, beſtand meiſtentheils in Gebräuchen und Cärimonien, in Handlungen, welche den Glanz und Reichthum der Kirche erhöhten, in Pflichten gegen die Vorſteher der Kirche, durch welche ihre Macht erweitert werden ſollte. Dieſen Dingen wurde ein innerer ſittlicher Werth und ein gleicher, wenn nicht höherer, Rang mit den Vorſchriften Jeſu ſelbſt beigelegt. Es wurde ausdrücklich feſtgeſetzt, daß gewiſſe Werke ſchon an ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf den Sinn und die Abſicht des Wirkenden, gut und Gott wohlgefällig ſeyen. Willkühr, Nebenabſicht und Mißverſtändniß trat bei den Machthabern der Kirche an die Stelle der vernünftigen und gewiſſenhaften Ueberlegung und Entſcheidung. Schon ihr Stand ſchien ihnen eine Fähigkeit, Geſetzgeber der Kirche zu ſeyn, in ſich zu ſchließen, und nicht ſowohl die Unterſuchung des inneren Grundes der Geſetze, als vielmehr das, daß ſie, die geiſtlichen Herren, ſich verſammelt und ihre Stimmen abgegeben hatten, war entſcheidend in ihrer Geſetzgebung. Mit Willkühr erfanden ſie neue Sünden und Tugenden, brachten beide in gewiſſe Claſſen, maßen ihre Grade faſt geometriſch ab. Sie maaßten ſich das Recht an, von gewiſſen Pflichten, und von Geſetzen, welche ſie ſelbſt gegeben hatten, zu diſpenſiren. Sie wollten beſtimmen, welche Sünden verzeihlich ſeyen, und welche nothwendig einer

kirch-

kirchlichen oder auch zukünftigen Strafe in der andern Welt unterworfen ſeyen, und auch über dieſe Strafen wollten ſie diſponiren, ſie verwandeln, mildern, aufheben, und durch gute Werke erſetzen. Zu den verzeihlichen Sünden rechneten ſie oft gerade diejenigen, welche nach den Grundſätzen der chriſtlichen Sittenlehre die größten waren. Sie wollten fremde Verdienſte übertragen und zurechnen. Sie ſchrieben auch die moraliſchen Geſetze als Rechtsgeſetze vor, und vermiſchten das Moraliſche und Juridiſche, beides ohngefähr ſo, wie einſt im Moſaiſchen Geſetzbuche geſchehen war. So wurde freilich die reine Moral Jeſu und der Vernunft in ihren Grundwahrheiten erſchüttert, verlor ihren inneren Zuſammenhang und ihre Beſtimmtheit, und hörte auf, ein Gegenſtand reiner Anſicht und freien Nachdenkens zu ſeyn. Nach und nach entſtand ein Körper des kanoniſchen Rechts, welcher als öffentliches kirchliches Geſetzbuch geltend wurde. Der Anfang ſeiner Entſtehung fällt in die Mitte des zwölften Jahrhunderts zurück, und ſeine Vollendung gegen das Ende des funfzehnten. Die Hauptſache war ſchon vor dem Anfang unſerer Periode geſchehen. Auch in dieſer Sammlung offenbart ſich dasſelbige, was vorher von der kirchlichen Moral geſagt worden iſt, ja man findet dieſe faſt ganz und gar darin. Das Moraliſche iſt fragmentariſch unter das Juriſtiſche gemiſcht, und iſt ſelbſt unter Form einer Rechtslehre vorgetragen, welche die Prieſter den Laien aus höherer Autorität auflegen. Das Vornehmſte findet ſich in Gratian's Decret. Da findet man viele praktiſche und moraliſche Beſtimmungen. Da werden die Begriffe des

Rechts und der Pflicht beſtimmt, die Lehren vom Willen, von der Schuld, von der moraliſchen Schwäche, von Sünde, Tugend, Liebe, Glauben, Buße und Reue, Eidſchwur, Ehe unterſucht. Da werden viele caſuiſtiſche Fälle gelöſt. Manches iſt auch in moraliſcher Rückſicht lobenswürdig. Ueber Buße, Liebe und Glauben findet ſich viel Vortreffliches. Hie und da tritt ſelbſt das Moraliſche aus dem Gebiete des Juriſtiſchen, das Allgemeine und Natürliche aus dem Gebiete des Willkührlichen und Poſitiven hervor. Der erſtaunende Eifer, mit welchem dieß kanoniſche Recht ſtudiert, gelehrt, bearbeitet, ausgebreitet wurde, und welcher ſelbſt zur Vernachläſſigung anderer theologiſchen Wiſſenſchaften führte, ließ doch das Studium der Moral nicht ganz untergehen, weil ſich in dieſem Rechte ſelbſt viel Moral fand. Wenn ſie auch daſelbſt verunſtaltet war, und ſich nicht frei auf ihrem eigenen Gebiete bewegen konnte, ſo war doch moraliſcher Stoff hier vorhanden, an welchem der menſchliche Geiſt ſich gleichfalls übte, ſo konnte es doch früher oder ſpäter geſchehen, daß das Reinmoraliſche von dem Uebrigen abgeſondert wurde, und ſo gab es ſelbſt ſchon im funfzehnten Jahrhundert Männer, welche dieſe Sonderung vornahmen, und zwiſchen den Vorſchriften des kanoniſchen Rechts und des Evangeliums wohl zu unterſcheiden wußten. Solche Stimmen ließen ſich ſelbſt öffentlich auf der Synode zu Coſtniz hören [1]).

Dieſe

1) Marheinecke in der Geſchichte der chriſtlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten I. Theil. Nürnberg u. Sulzbach 1806. handelt S. 38–86.

Dieſe Synode iſt auch die einzige, welche aus dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert in einer Geſchichte der Moral, wie dieſe, Aufmerkſamkeit verdient. Provinzialſynoden, Synodalbeſchlüſſe, welche die Diſciplin, die herrſchenden Laſter, die Vergehungen gegen die Kirchenregeln, die kirchlichen Rechte, ſelbſt die Pflichten der Laien und Geiſtlichen betreffen, gehören nicht in eine Geſchichte der chriſtlichen Moral, als Gegenſtand der Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit, ſondern nur in eine Geſchichte der Moralität, der moraliſchen Vorſtellungen, und zum Theil der kirchlichen Verfaſſungen unter den Chriſten. Was die Synoden über das Moraliſche beſtimmen und in einer Geſchichte der Wiſſenſchaft Aufmerkſamkeit verdienen möchte, das kömmt eher unter demjenigen vor, was die Synoden in Glaubensſachen, was ſie über Dogmen beſtimmen: denn dahin rechneten ſie in der That auch das, was zur allgemeinen Moral, und nicht bloß zur Diſciplin, gehörte. Die Moral war ihnen ein Theil des katholiſchen Glaubens, und nur in ſo fern wollten ſie etwas über dieſelbige beſtimmen, und zwar beſtimmten ſie es meiſtentheils nur aus ſchon vorhandenen

86. 211–248. ausführlich von der Moral der katholiſchen Kirche und des kanoniſchen Rechts. Für meinen Zweck iſt das oben Gegebene hinreichend, weil die katholiſche Kirchenmoral ſchon vor der Periode, mit welcher ich anfange, vollkommen ausgebildet war, und weil ich mich hier nicht ſowohl mit demjenigen, was die Kirche öffentlich und in der Praxis geltend machte, auch nicht mit der Volksmoral, als vielmehr mit den wiſſenſchaftlichen und literariſchen Beſtrebungen im Gebiete der chriſtlichen Moral beſchäftige.

denen Traditionen [m]). Man findet aber auch in ſo fern nichts Bedeutendes in dieſer Periode als auf der Synode zu Coſtniz. Daß hier ein frommer und rechtſchaffener Mann als Ketzer zum Tode verurtheilt wurde, und daß ſelbſt Männer, welche ihrem Zeitalter an religiöſen Einſichten weit überlegen waren und auf eine durchgreiſende Reformation der Kirche drangen, dazu ihre Stimme gaben, daß ein ausdrückliches Decret darüber gegeben wurde, wie kein einziges ſicheres Geleit, das irgend ein Landesfürſt einem Ketzer gebe, ihn von der Strafe der geiſtlichen Obern und Vorſteher der Kirche befreien könne, und wie man einem Ketzer nach allen göttlichen und menſchlichen Rechten Treu und Glauben weder halten könne, noch ſolle, ohne dem katholiſchen Glauben Abbruch zu thun [n]) — dieß bezeichnet bloß den Geiſt des Zeitalters und den gemeinen Glauben, daß Ketzerei das größte Verbrechen ſey. Schon mehr Aufmerkſamkeit verdient es hier, wenn unter den häufigen Reden über die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern auch eine vorkommt, in welcher ein Profeſſor der Theologie von der Univerſität Cölln ſpricht: "Heut zu Tag erhebt man die poſitiven Geſetze, das kanoniſche Recht, die Decretalen und die Conſtitutionen der Päbſte über das Geſetz Gottes und die Gebote Jeſu, man thut es ſelbſt auf dieſer Synode, wo unſere Prälaten ſich mehr aus der Autorität der Clementinen als des Dekalogus machen. Sie achten mehr darauf, ob der Canzleiſtil gut beobachtet worden iſt, als darauf, ob man Sätze

m) Vergl. Marheinecke a. a. O. S. 148 ff.

n) *Van der Hardt* Concil Conſtant. T. IV. p. 521. *Labbé* Concil. T. XVI. p. 291. 301.

Sätze wider den Glauben und die Moral des Evangeliums behauptet hat" o). Dieſer Redner erläutert ſeinen Satz, daß die heilige Schrift die Richtſchnur ſey, nach welcher alle menſchliche Geſetze geprüft werden müſſen, und daß ohne ſie die wichtigſten Fragen unrecht entſchieden und oft die heiligſten Abſichten unausgeführt bleiben müßten, durch ein Beiſpiel, welches treffend genug war. "Wie wäre es möglich geweſen, ſagte er, die Synode zu Coſtniz zuſammen zu berufen oder einen Pabſt abzuſetzen, wenn man genöthigt geweſen wäre, die Regeln des neuen Rechts zu befolgen? Dieß giebt ja niemand die Gewalt, allgemeine Synoden zuſammen zu berufen, als den Päbſten, und ſtellt es als einen Hauptgrundſatz auf, daß man nie berechtigt ſey, einen Pabſt zu richten, ausgenommen im Fall der Ketzerei." Noch weit wichtiger aber iſt der Streit, welcher auf dieſer Synode über die Lehre eines Profeſſors der Theologie und Franziſcaners zu Paris, Jean Petit, vom Tyrannenmorde geführt wurde. Er intereſſirt nicht nur wegen der Frage ſelbſt, über welche geſtritten wurde, ſondern auch wegen gewiſſer allgemeiner moraliſcher Fragen, welche dabei zur Unterſuchung kamen, er wirft überhaupt ein Licht auf die Moral des Zeitalters und auf den damaligen Kampf entgegengeſetzter Grundſätze, und auch auf die Moral früherer und ſpäterer Zeiten.

Carl VI., König von Frankreich, war ſeit vielen Jahren, nur kurze Zwiſchenräume ausgenommen, wahnwitzig, die Königin und ſein Bruder, der

o) Dietrich von Münſter bei *van der Hardt* T. V. Proleg. p. 23.

der Herzog von Orleans, nahmen die Zügel der Regierung. Der Herzog Johann von Burgund, gleichfalls Anverwandter des königlichen Hauſes, ein Mann von anerkannter Tapferkeit, welcher ſchon unzählige Beweiſe ſeines ausgezeichneten Heldenmuths gegeben hatte, war eiferſüchtig darüber, und auch aus andern Urſachen ein, wie es ſchien, unverſöhnlicher Feind von Orleans. Er hatte ſich übrigens ſeit kurzer Zeit aufs feierlichſte mit ihm ausgeſöhnt, und in einer Krankheit die größte Zärtlichkeit gegen ihn bewieſen. Im Jahr 1407 wird Orleans zu Paris durch Meuchelmörder getödtet. Burgund legt Trauerkleider an, wohnt der Beſtattung bei und bezeugt ſeinen Kummer. Als er aber ſieht, daß er als der wahre Urheber dieſes Meuchelmords nicht unentdeckt bleiben kann, ſo bekennt er geradezu, daß der Teufel ihn zu dieſer That verführt habe, eilt in ſeine Länder, die Niederlande, kommt bald mit einer Armee nach Frankreich zurück, und verlangt von einer Verſammlung von Großen gehört zu werden. Der Dauphin, ſtatt ſeines unglücklichen Vaters, Biſchöfe, Herzoge, Pairs, Mitglieder der Parlementer und der Univerſität verſammeln ſich, Burgund rühmt ſich des Mords, als einer patriotiſchen, zum Beſten des Königs und des Staats unternommenen Handlung, und Jean Petit hält eine Rede, in welcher er die That vertheidigt und rechtfertigt. Burgund erhält von dem König ſchriftliche Verzeihung und Billigung, und geht nach ſeinen Ländern zurück. Während ſeiner Abweſenheit bringt es die Wittwe des ermordeten Herzogs dahin, daß er für einen Feind des Staats erklärt wird. Er zieht

darauf

darauf aufs neue mit einer Armee zu Paris ein, die Wittwe ſtirbt vor Gram, und ihre Kinder werden genöthigt, ſich mit dem Mörder ihres Vaters auszuſöhnen 1409. Nach einer kurzen Abweſenheit kommt Burgund wieder nach Paris und bemächtigt ſich der Regierung ganz. Die Orleaniſten oder Armagnacs verſtärken ſich, und es entſteht ein Bürgerkrieg zwiſchen ihnen und der Burgundiſchen Parthei. Die Orleaniſten, mit welchen ſich auch der Dauphin verbunden hatte, ſiegten endlich, und Burgund wurde von den Freunden dieſes Prinzen 1419. an dem Orte ermordet, wo er ſich hinbegeben hatte, um mit ihm den Frieden abzuſchließen.

Schon im Jahr 1413., in welchem die Orleaniſten wieder die Oberhand zu gewinnen anfiengen, hatte Gerſon, Kanzler der Univerſität Paris, im Namen derſelben ſich das Wort bei dem Könige und den Prinzen ausgebeten, und vor ihnen eine Rede gehalten, in welcher er unter andern die Lehren des Jean Petit angriff und widerlegte, jedoch ohne ihn zu nennen. Im Jahr 1414. verdammte eine aus dem Biſchofe von Paris, dem Inquiſitor von Frankreich, den vornehmſten Lehrern der Theologie und andern Mitgliedern der Univerſität beſtehende Synode die Schrift von Petit, und ein paar Tage darauf wurde ſie öffentlich verbrannt, der König ſelbſt ſprach ihr noch in demſelbigen Jahre durch eine öffentlich bekannt gemachte Verordnung das Urtheil. Sowohl die Abgeſandten des Königs, als auch die des Herzogs von Burgund zur Coſtnizer Synode erhielten den Befehl, dieſer Sache daſelbſt nicht

nicht zu gedenken. Indeſſen hatte Burgund ſchon vorher an den Pabſt appellirt, und dieſer hatte die Sache der Synode empfohlen. Der Herzog ſelbſt, gedemüthigt und erbittert durch das, was zu Paris vorgegangen war, und durch die über ihn verbreiteten Gerüchte und in der Hoffnung, ſeine Ehre noch auf die feierlichſte Art gerettet zu ſehen, ließ der Synode 1415. eine Schrift übergeben, in welcher er ſich darüber beklagte, daß man ihm ſelbſt die in einer gewiſſen Rede vorgetragenen Grundſätze beilege, und ſeine vollkommene Rechtglaubigkeit betheuerte, auch leugnete, daß die zu Paris verdammte Schrift von Petit ſey, und verlangte, daß ſeine Verleumder von der Synode geſtraft werden ſollten. Unter den Mitgliedern der Synode fand Burgund Gegner und Vertheidiger, es gab auch welche, die der Meinung waren, daß die Entſcheidung über die Lehre vom Tyrannenmorde gar nicht vor eine Synode gehöre. Endlich wurde dieſe Lehre von der Synode verdammt, aber nicht mit genauen Beſtimmungen und ohne etwas darüber auszumachen, ob und in welchem Sinne Petit dieſe Lehre vertheidigt habe, und ob die Schrift zu Paris mit Recht oder Unrecht verdammt worden ſey. Zuletzt drang die mächtige Burgundiſche Parthei doch durch. Im Jahr 1416 erklärte die Synode das Urtheil der Pariſer Verſammlung für null und nichtig. Die Univerſität zu Paris aber proteſtirte dagegen in einem an die Synode gerichteten Briefe, und beklagte es, daß die Lehre vom Tyrannenmorde immer noch nicht ganz beſtimmt und vollſtändig verdammt ſey. Darauf, ſo wie auf die beſtimmte Verdammung der Sätze Petit's, wur-

de auch aufs neue von mehreren Mitgliedern der Synode, beſonders von Gerſon, aufs nachdrücklichſte gedrungen. Nach langen Streitigkeiten wurde die Entſcheidung dem neuzuwählenden Pabſte überlaſſen, bis dahin verboten, über Petit's Sätze etwas Beſtimmtes zu behaupten, für oder wider ſie zu ſtreiten, ja es wurde alles, was bisher ſchriftlich oder mündlich darüber beſtimmt worden wäre, annullirt. In Frankreich aber wurde die alte Verdammung wiederholt, und vom Parlemente verboten, den Tyrannenmord zu lehren oder auf irgend eine Weiſe zu behaupten. Der Pabſt Martin V., von welchem nun die ganze Entſcheidung abhieng, entſchied darüber — nichts.

Eine weitere Ausführung dieſer merkwürdigen Geſchichte, und ſelbſt auch des Gangs der Unterhandlungen und Debatten über dieſelbe auf der Synode kann hieher nicht gehören p), aber einige hier zur Sprache gekommene Puncte verdienen allerdings in einer Geſchichte der chriſtlichen Moral alle Aufmerkſamkeit.

Zuerſt

p) In *Gerſonii* Opera omnia edit. *Dupin*. Antverp. 1706. Tom. IV. und V. finden ſich die dahin gehörigen Actenſtücke. Sonſt dienen zur genaueren Kenntniß folgende Schriften: *Dupin* Hiſtoire des controverſes et des matières eccléſiaſtiques traitées dans le 15. ſiecle 2. Partie p. 490 ſqq., welche auch den 21. Band ſeiner Bibliothèque ausmacht, *Bayle* in den Artikeln Bourgogne und Petit, *Lenfant* ſowohl in der Hiſtoire du Concile de Piſe als de Conſtance, Royko in der Geſchichte der Kirchenverſammlung zu Koſtnitz, *Villaret* in der Fortſetzung der Hiſtoire de France par *Velly* T. XII. XIII. Marheinecke a. a. O. S. 161-210. hat den Gang, die Ordnung und den Inhalt der Verhandlungen auf der Synode ausgezogen.

Zuerſt gehören hieher die Sätze, welche man zu Paris aus Petit's Schrift gezogen und verdammt hatte, und über welche auf der Synode zu Coſtniz geſtritten wurde. Es ſind folgende: Es iſt einem jeden Vaſallen, auch ohne Vorwiſſen und Einwilligung ſeines Oberherrn, nach den moraliſchen Geſetzen, wie ſie in dem natürlichen und göttlichen Rechte gegründet ſind, erlaubt, einen Tyrannen zu tödten oder durch Andere tödten zu laſſen, welcher durch Betrug, Argliſt und verbotene Künſte wider das Wohl ſeines Landesherrn etwas unternimmt, um ihm auf ſolche Art ſeine landesherrliche Gewalt zu entziehen. Es iſt ſogar rühmlich und verdienſtlich, es zu thun, beſonders wenn ein ſolcher Tyrann ſo viel Macht und Anſehen hat, daß der Monarch ſelbſt ihn nicht wohl beſtrafen kann. Jeder Unterthan darf einen ſolchen Tyrannen durch Liſt und heimliche Nachſtellung aus dem Wege ſchaffen, und ſeine Abſichten verbergen und leugnen. Vernunft, Billigkeit und Recht fordern, daß ein ſolcher Tyrann meuchelmörderiſch weggeräumt werde. Der Landesfürſt ſelbſt muß den Thäter nicht nur nicht beſtrafen, ſondern rühmen, belohnen und unterſtützen. Der Buchſtabe tödtet, aber der Geiſt macht lebendig, d. i. man muß nicht überall den buchſtäblichen Sinn der heiligen Schrift, wie wenn ſie z. E. den Mord verbietet, beibehalten. Die zwiſchen Edelleuten und Kriegern geſchloſſenen Verträge und Bündniſſe, wenn ſie auch mit einem Eide bekräftigt ſind, ſind nicht mehr verbindlich, wenn ſie einer von den contrahirenden Partheien oder ihren Familien zum Nachtheile gereichen, weil das Geſetz der ordnungsmäßigen Liebe befiehlt, ſich ſelbſt,

ſeine

ſeine Frau und Kinder mehr als einen Fremden zu lieben [q]). Dieſe Sätze waren unſtreitig in Petit's Schrift enthalten, nur nicht durchaus mit denſelbigen Worten und in demſelbigen Sinne, und mit Auslaſſung der ſpecielleren Anſpielungen auf die Herzoge von Orleans und Burgund [r]). Manches iſt in der Schrift ſelbſt noch ärger.

Mit welchen Gründen wurden nun dieſe Sätze von ihrem Urheber und von ſeinen Vertheidigern auf der Synode unterſtützt? Petit beruft ſich wegen der Hauptſache, daß es nämlich verdienſtvoll ſey, einen ſolchen Tyrannen zu morden, auf Autoritäten, an welchen es ihm nicht fehlen konnte, auf Scholaſtiker, auf griechiſche und römiſche Moraliſten, auf bürgerliche Geſetze [s]), und auf die heilige Schrift ſelbſt, namentlich auf das Beiſpiel des Pinehas und Moſes. Bei denjenigen Schriftſtellen aber, in welchen überhaupt der Todſchlag unterſagt wird, erinnert er, daß keine Regel ohne Ausnahme ſey, und daß man in ihnen den Zweck und Geiſt des Geſetzgebers von dem buchſtäblichen Sinne des Geſetzes unterſcheiden müſſe. Um zu zeigen, daß bei der Ermordung eines ſolchen Tyrannen Klugheit und Liſt angewandt werden müſſe, beruft er ſich auch auf die Parabel Math. 13. Auf der Synode ſelbſt aber kam jetzt auf einmal die Lehre vom moraliſchen Probabilismus

q) *Van der Hardt* T. IV. p. 728. *Labbé* XVI. 392.

r) *Gerſonii* Opp. T. V. p. 15-42.

s) Er hätte ſich auch auf den Origenes berufen können. Geſchichte der Sittenlehre Jeſu II. 283 f.

lismus zum Vorſchein [t]). Sie bot ſich faſt von ſelbſt dar, und wurde von den gemietheten Vertheidigern der Burgundiſchen Sache begierig ergriffen. Petit ſelbſt hatte ſich auf Autoritäten berufen, andere Autoritäten ſtanden entgegen. Porrée, Biſchof von Arras, ſtellte daher den Grundſatz auf, die Lehre Petit's ſey probabel, d. h. ob ihr gleich gewiſſe Autoritäten zuwider ſeyen, ſo erhalte ſie doch durch andere entgegengeſetzte Autoritäten eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit, und dürfe alſo nicht geradezu verworfen und verdammt werden. Eine große Anzahl von Doctoren habe ſie behauptet, ſie müſſe daher von der Synode in ihrer Probabilität gelaſſen werden. Bei einer Moral, welche auf Traditionen ruhte, mußte endlich ein ſolcher Grundſatz ausgeboren werden, indem die Traditionen nicht übereinſtimmend ſeyn konnten, und es nicht fehlen konnte, daß nicht oft auf entgegengeſetzten Seiten Männer von hohem kirchlichen Anſehen ſtanden. Gerade ein Fall, wie der vorliegende, konnte am eheſten auf dieſen Grundſatz leiten. Was Petit vertheidigte, war beſtimmt durch die Moral Jeſu und durch das moraliſche Bewußtſeyn des Menſchen verboten, nur der Probabilismus bot eine Ausflucht dar, nur Autorität konnte der Autorität entgegengeſetzt werden, andere Gründe waren hier nicht wohl zu finden. Nur das führte Porrée noch an, daß man Petit's Sätze deswegen nicht verwerfen könne, weil es noch ein größeres Uebel ſey, einen König durch einen Tyrannen, als dieſen Tyrannen ſelbſt getödtet zu ſehen, und daß das Verbot des Todſchlags in der Schrift nur auf die Ermordung unſchuldiger Menſchen

t) *Gerſonii* Opp. T. V. p. 358.

ſchen aus ſchlechten Abſichten zu beſchränken ſey, ſo wie überhaupt alle, auch die beſtimmteſten Verordnungen derſelben, Ausnahmen leiden, und namentlich ſelbſt der Eid in gewiſſen Fällen gebrochen werden dürfe und ſolle [u]).

Was wurden nun dieſen Behauptungen für Gründe entgegengeſtellt? Wie ſich vermuthen läßt, allerdings treffende und entſcheidende, jedoch wurde auch von den Gegnern oft ſo geſprochen, daß man wohl ſieht, daß es ihnen ſelbſt noch an feſten und reinen moraliſchen Grundſätzen mangelte. Man berief ſich darauf, daß Petit's Lehren den ausdrücklichen Beſtimmungen der heiligen Schrift widerſprechen, daß ſie alle Ordnung im Staate zerſtören, daß ſie dem Meineide, dem Betruge, der Liſt, dem Verrathe die Thür öffnen, daß ſie den Ausſprüchen der Kirchenväter, der Kirchenverſammlungen und den Decretalen zuwider ſeyen, daß ſie auch mit der Vernunft ſtreiten, daß das Gebot: nicht zu tödten, zu den Glaubensartikeln gehöre, daß Petit's Lehren nicht etwa bloß die gelehrte Theologie betreffen, ſondern die erſten Wahrheiten umkehren und den Dekalogus ſelbſt aufheben, daß weit mehrere Autoritäten wider als für dieſe Lehren ſeyen [v]). Gerſon, der vornehmſte Beſtreiter dieſer Lehren, ſagt ſchon in der erſten vor dem König gehaltenen Rede, daß Petit's Behauptung, ſo allgemein als Maxime aufgeſtellt, ein Irrthum ſey, welcher mit dem Glauben und

u) l. c. p. 394. 475.

v) *Gerſonii* Opp. T. IV. p. 658 ſqq. V. p. 64 ſqq. 364 ſqq. 474 ſqq. 544 ſqq.

und der Sittenlehre ſtreite, und in einer auf der Synode gehaltenen Rede giebt er gerade zu, daß ſie unter gewiſſen Umſtänden wahr ſey, z. E. wenn einer notoriſch Tyrann ſey, wenn er auf keine Weiſe im Zaume gehalten werden könne, wenn er wahrſcheinlich nicht von einem jeden eben ſo gut ums Leben gebracht werden könne, wenn wahrſcheinlich aus ſeinem Tode nicht noch größeres Uebel erfolgen werde, als aus ſeinem Fortleben, wenn er wahrſcheinlich nicht mehr zu beſſern ſey, wenn der Mord in guter Abſicht geſchehe. — Er ſetzt nur noch hinzu, daß doch die meiſten katholiſchen Lehrer allen und jeden Tyrannenmord, auch wenn alle jene Umſtände eintreten, verwerfen [w]).

Auf der Synode kam auch die Frage vor, ob die Lehre vom Tyrannenmorde zum Glauben oder zur Sittenlehre, oder zu keinem von beiden gehöre, ob alſo eine Synode überhaupt darüber entſcheiden könne, oder nicht. Gerſon hatte ſchon in der Rede vor dem König jene Lehre für einen mit der Glaubens- und Sittenlehre ſtreitenden Irrthum ausgegeben. Daſſelbe hatte auch die Verſammlung unter dem Biſchof von Paris vorausgeſetzt. Auf der Synode zu Koſtniz, wo auf die Aufhebung der Pariſer Sentenz angetragen wurde, will Gerſon das Recht der dortigen Verſammlung, darüber zu ſprechen, unter andern damit beweiſen, daß er zeigt, der ganze Dekalogus, folglich auch das Gebot: du ſollt nicht tödten, gehöre zum Glauben [x]). Dawider erhob ſich zuerſt wiederum Porrée, Biſchof von Arras; er behaup-

w) l c. p. 669. 371.

x) l. c. p. 364 ſqq.

behauptete wenigſtens, daß die Sätze Petit's nicht ausdrücklich und unmittelbar zum Glauben gehören, und daß eine Synode in dieſer Sache nichts als Glauben vorſchreiben könne [y]). Noch beſtimmter erklärte ſich Rocha, Franziſcaner und Doctor der Theologie auf der Univerſität Toulouſe, daß die Moral überhaupt nicht vor eine Synode und nicht zum Glauben gehöre [z]). Die andere Parthei antwortete, daß die Lehren Petit's den Glauben beträfen, weil ſie mit der heiligen Schrift ſtreiten, daß ſie wenigſtens die Sitten angehen, und daher allerdings von der Synode gerichtet werden können, indem die Synoden ſchon oft über ſittliche Gegenſtände entſchieden hätten, und namentlich die zu Koſtniz moraliſche Lehren von Wikliffe und Huß verdammt hätte [a]). Rocha beſtand darauf, daß hier bloß von einem philoſophiſchen und moraliſchen Satz die Rede ſey, welcher die Synode gar nicht angehe, und überdem mit der heiligen Schrift nicht im Widerſpruche ſtehe. Zuletzt behauptete er gar, daß der Satz auch nicht zur Moral gehöre [b]). Er und ſeine Parthei wollten ſagen, daß die Sache, als criminell, vor ein weltliches Gericht gehöre. Gerſon unterſchied darauf den Meuchelmord von der Rechtfertigung deſſelben, und eignete die letzte, als dem Dekalogus widerſprechend, allerdings zur Entſchei-

y) l. c. p. 391.
z) l. c. p. 414 ſqq.
a) l. c. p. 409 ſqq.
b) l. c. p. 491 ſqq.

ſcheidung der Richter des Glaubens. Während der Synode war von der andern Parthei mehrmals auch das Urtheil gefallen, daß nur der Pabſt dieſe Sache entſcheiden könne. Zuletzt wurde ſie auch dem neugewählten Pabſte überlaſſen, allein nicht deswegen, als wenn man überzeugt geweſen wäre, daß nur er von rechtswegen ſie entſcheiden könne, ſondern weil keine Parthei mit ihren Abſichten auf der Synode vollſtändig zum Zwecke kommen konnte, und weil die mächtige Burgundiſche Parthei auf dieſe Art noch am eheſten ihren Zweck, daß gar nichts entſchieden werden ſollte, erreichen zu können glaubte, worin ſie ſich auch nicht irrte.

Es iſt ſchon angeführt, daß die Synode wirklich die Lehre vom Tyrannenmorde verdammt habe. Aber wie? "Man hat dieſer heiligen Kirchenverſammlung vorgetragen, daß gewiſſe irrige und höchſt ärgerliche Sätze, welche die Staaten umſtürzen könnten, gelehrt worden ſind, und unter andern dieſer: Es iſt jedem Vaſallen und Unterthanen erlaubt, ja verdienſtlich, einen Tyrannen durch Nachſtellung unter verſtellten Schmeicheleien und Liebkoſungen, ohngeachtet aller Verſprechungen und beſchworenen Bündniſſe, und ohne Sentenz und Urtheil von irgend einem Richter, zu ermorden. Um dieſen Irrthum auszurotten, erklärt und beſtimmt die Kirchenverſammlung nach reifer Ueberlegung, daß dieſe Lehre wider den Glauben und die guten Sitten, ketzeriſch, ärgerlich und aufrühreriſch iſt, und nur Betrug, Lüge, Verrath und Meineid autoriſiren kann.

Außer-

Außerdem erklärt die Kirchenverſammlung alle diejenigen für Ketzer, welche dieſe Lehre hartnäckig vertheidigen werden, und will, daß ſie als ſolche verfolgt und nach den Geſetzen der Kirche beſtraft werden" c). Abſichtlich wurde weder Petit, noch irgend jemand genannt, der in dieſer Sache intereſſirt war. Petit wurde auch nicht verdammt, es wurde auch nicht ausgemacht, ob die verdammte Lehre wirklich die ſeinige ſey. Eben ſo wenig wurde auf alle ſeine Sätze Rückſicht genommen. Was unter einem Tyrannen zu verſtehen ſey, wurde auch nicht ausgemacht. Keine Parthei wurde zufrieden geſtellt, die eine nicht, weil ſie überhaupt nichts verdammt wiſſen und die ganze Sache von der Synode abgewieſen haben wollte, die andere, weil ſie beſtimmt Petit's Sätze verdammt wiſſen wollte. Deswegen war es auch nachher, wie wenn die Verdammung gar nicht ſtatt fände. Man ſtritt fort, und zuletzt, da die Entſcheidung dem Pabſte übertragen wurde, wurde überhaupt alles annullirt, was bisher mündlich oder ſchriftlich über die Sache bekannt geworden wäre.

Ein Huß muß in den Flammen ſterben, ein niederträchtiger Mönch kommt ungeſtraft davon und findet eine mächtige Parthei auf einer allgemeinen Kirchenverſammlung, und der große Verbrecher, gewaltig und gefürchtet, wie er iſt, wagt es, ſeine Sache vor dieſe Verſammlung zu bringen, und wird nicht nur von ſeiner Parthei wegen ſeiner That vertheidigt und erhoben, ſondern auch von den

c) *Labbé* XVI. 262.

den andern geſchont. Es iſt merkwürdig, wie auch hier die katholiſche Rechtglaubigkeit als eine hohe Tugend erſcheint und ſich über andere Tugenden emporhebt. Burgund, da er ſelbſt ſeine Sache vor die Synode bringt, ſagt nichts, um ſeine That zu entſchuldigen, er beruft ſich nur auf ſeine Rechtglaubigkeit, er ſagt ſelbſt, daß er Petit's Sätze, welche er übrigens nicht kenne, wenn Ketzereyen darin enthalten ſeyen, verwerfe, er vertheidigt ſich nicht wegen der That, ſondern nur wegen Ketzerey [d]). Ailly ſelbſt, welcher von der Gegenparthei war, will zwar die Sätze Petit's verdammt, zugleich aber erklärt wiſſen, daß dadurch die Ehre des Herzogs, weil er ſeine reine katholiſche Rechtglaubigkeit außer Zweifel geſetzt habe, auf keine Weiſe gekränkt werden ſolle.

Nicht leicht wird eine Begebenheit ſeyn, in welcher ſich die herrſchende Moral des Zeitalters ſo deutlich und vielſeitig abſpiegelte, wie dieſe. Deſto mehr leuchtet daraus Gerſon's Trefflichkeit, Charakterſtärke und Geiſteskraft hervor. Er war der einzige, welcher, ſelbſt unter großen Gefahren, ſich der moraliſchen Wahrheit mit männlichem Nachdrucke annahm, und die Unwürdigkeit des Betragens der Synode in ſeinem ganzen Umfange einſah. Er beklagte es zuletzt, daß die Sache vor die Synode gekommen ſey, und daß man das Heilige vor die Hunde geworfen habe, frohlockte aber noch darüber, daß wenigſtens die heilige moraliſche Wahrheit noch geſchont und nicht durch

d) *Gerſonii* Opp. V. 343 ſqq.

durch einen Beſchluß der Synode verworfen worden ſey [e]).

Gerſon iſt zugleich auch einer der beſten moraliſchen Schriftſteller dieſes Zeitalters. Da er aber mehr die herrſchende Moral verbeſſern und erweitern wollte, und mehr die myſtiſche Moral, als ſie, bearbeitete, ſo wird es ſchicklicher ſeyn, auf ihn in der Folge zurückzukommen.

Verordnungen der Biſchöfe und der Kirchenverſammlungen wegen der Pönitenz gab es eben ſo bald, als die Vorſteher der Kirche das Buß- und Beichtweſen in ihre Aufſicht nahmen. Dieſe Canones wurden immer zahlreicher und püncktlicher. Man ſetzte Claſſen und Rangordnungen der Sünden feſt, und beſtimmte, wie und wie lange man dafür zu büßen habe. Dieſe Büßungen waren zugleich Strafen, welche die Kirche dictirte, Genugthuungen für ſie, und Mittel, den Sünder mit Gott auszuſöhnen. Sie ſchloſſen ihn nicht nur von gewiſſen geiſtlichen Wohlthaten der Kirche aus, und beſtanden auch wohl in öffentlichen Demüthigungen vor der kirchlichen Verſammlung, ſondern ſie machten ihm auch oft Entſagungen in ſeinem Privatleben zur Pflicht. Seit dem ſechsten Jahrhundert brachte man alle darüber feſtgeſetzte Beſtimmungen in Pönitenzbücher, ja man ſetzte neue hinzu und beſtimmte ſelbſt für die kleinſten und geheimſten Vergehungen gewiſſe Büßungen [f]). Dieſe

e) l. c. Vol. II. 386 ſqq.

f) Ein Verzeichniß dieſer Bußbücher liefert *Fabricius* Biblioth. graec. Vol. X. p. 164 ſqq. XI. p. 73 ſqq. und die daſelbſt noch fehlenden werden angezeigt in des Jeſuiten

Dieſe Bücher ſollten vornehmlich zum Gebrauche der Geiſtlichen und Beichtväter dienen. Sie beſchäftigten ſich mit lauter einzelnen Fällen, ſie enthielten Anwendungen allgemeiner moraliſcher Begriffe und Regeln, ſo weit ſolche damals überhaupt vorhanden waren, auf einzelne Vergehungen; und von den Beſtimmungen dieſer Bücher in vorkommenden Fällen fertig Gebrauch machen zu können, auch wohl, etwa nach der Analogie, für ſolche Fälle, wegen welcher nichts ausdrücklich beſtimmt war, eine Regel zu erfinden, dieß wurde für eine beſondere Kunſt und Wiſſenſchaft gehalten, welche man Caſuiſtik nennen kann. Dieſe Wiſſenſchaft wurde jedoch erſt ausgebildet und erweitert, nachdem die Scholaſtiker aufgetreten waren, und auch die Lehren von den Sünden, ſo wie von den Tugenden, einer philoſophiſchen Unterſuchung unterwarfen, und, in Verbindung mit der Theologie, auch die chriſtliche Moral, nach ihrer Weiſe, ſyſtematiſch zu behandeln verſuchten. Sie haben freilich im Ganzen in der chriſtlichen Moral nicht viel geleiſtet, aber ſie leiſteten doch etwas, was vorher nicht geſchehen war, was während des Zeitraums, in welchem wir begriffen ſind, ſtehen blieb, und was die Entwickelung einer caſuiſtiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft herbeiführte. Ja ſie waren ſelbſt zum Theil geſchickte und fertige Caſuiſten, und die Fertigkeit, welche ſie überhaupt im Auflöſen von Fragen, auch dunkler und ſeltener Fragen,

ten Zacharia Diſſert. de caſuiſticae theologiae originibus, locis et praeſtantia p. XIV. ſq., welche ſich vor der Ausgabe von *Buſembaum* Theol. moral. T. I. Romae 1757. findet. Dieſe Abhandlung leiſtet ganz und gar nicht, was ihr Titel verſpricht.

Fragen, in der Dialektik und im Diſputiren beſa-
ßen, mußte ſie auch zu guten Caſuiſten machen. Sie gaben der Caſuiſtik etwas Allgemeines, worauf ſie als etwas Beſonderes ruhen konnte, und erweiterten ihr Gebiet über das Pönitenzweſen hinaus. Die erſten Verſuche in der Moralphiloſophie machten Hildebert von Mans († 1134) und Peter Abälard († 1162). Jener verfährt dabei nicht ſowohl ſcholaſtiſch, als in dem Geiſte eines Cicero und Seneca, führt die Cardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit am weiteſten aus, lehrt die drei letzten, als Tugenden der Thätigkeit, der erſten, als Sache der Erkenntniß, vorziehen, ſcheidet das Ehrbare vom Nützlichen, führt beide am Ende wieder zuſammen, und liefert ein treffliches und über die Einſichten der Zeit erhabenes Buch [g]). Peter Abälard miſchte ſchon Theologiſches in die philoſophiſche Moral ein, und legte den Grund zu Verirrungen in der Moral, an welche er gewiß nicht gedacht hat. Er ſuchte den oberſten Grundſatz des Sittlichen in dem durch die heil. Schrift und das Gewiſſen geoffenbarten Willen Gottes. Er ließ doch die Sittlichkeit aller Handlungen von der damit verbundenen guten oder böſen Abſicht abhängen, die Handlungen ſelbſt aber hielt er an ſich für gleichgültig, und ſtatuirte keine beſtimmte moraliſche Geſetze für Handlungen. Er hielt ſogenannte böſe Lüſte, Triebe und Neigungen nicht für böſe, ſondern nur die Einwilligung in dieſelbe. Er behauptete, daß Gott dem Menſchen nicht alle Sünden verboten habe, weil es unmöglich ſey, ſich vor allen zu hüten,

g) Opera ed. *Beaugendre*. Paris 1708. p. 961–998.

ten, nur alle wiſſentliche Einwilligung in das Böſe ſollte Gott den Menſchen verboten haben. Er unterſchied zwiſchen verzeihlichen und Todſünden, und erklärte jene für ſolche, von welchen man zwar wohl wiſſe, daß ſie Sünden ſeyen, bei welchen man ſich aber im Augenblicke der Begehung nicht bewußt ſey, daß ſie Sünden ſeyen. Das Weſentliche der Buße ſezte er in Liebe zu Gott, welche nach ſeiner Meinung ſowohl die Neigung zum Böſen als auch die Schuld vertilge [h]). Dieſe Lehren, welche den Hauptinhalt ſeiner Ethik ausmachten, denn aufs Einzelne läßt er ſich nicht ein, öffneten zum Theil einer gefährlichen Caſuiſtik den Weg. Peter der Lombarde († 1164.) brachte darauf in ſeine theologiſche Sentenzenſammlung auch die Lehre von den Tugenden und von den Geboten Gottes [i]). Wie Auguſtinus ſtellt er Glauben, Liebe und Hoffnung als theologiſche Tugenden auf. Wie die alten Moralphiloſophen, und wie auch ſchon Hildebert von Mans gethan hatte, nahm er auch die vier Cardinaltugenden auf. Er ſezt noch die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes nach Jeſai. XI, 1. hinzu: Geiſt der Weisheit, des Verſtands, des Raths, der Stärke, der Erkenntniß, der Frömmigkeit, der Furcht des Herrn, und ſtellt auch ſie als Tugenden dar. Er führt die Säze aus, daß es nur Eine Tugend gebe, und daß Liebe die Mutter aller Tugenden ſey. Noch ſezt er eine Unter-

h) Ethica ſeu liber dictus: noſce te ipſum; in Theſaurus anecdotorum noviſſimus ed *Bern. Pez.* Aug Vind. et Graec. 1721. T. III. p. 627 ſqq.

i) Lib. III, Diſt. 23 – 40.

Unterſuchung über die 10 Gebote hinzu. Schon vorher hatte er auch den Urſprung, die Natur und die verſchiedenen Gattungen der Sünde erklärt [k]). Er läßt die Sünde aus einem urſprünglich guten, aber böſe gewordenen Willen hervorgehen. Ein guter Wille iſt ihm ein ſolcher, der auf Gott und die Seeligkeit gerichtet iſt, ein böſer derjenige, welcher von Gottes Willen abweicht, auf ein böſes Vergnügen gerichtet iſt, und deſſen Handlungen nicht zur Natur des Menſchen gehören. Damit war nun auf lange Zeit hin ein Grund zur theologiſchen Sittenlehre gelegt und ihr Inhalt beſtimmt. Alexander von Hales († 1245) handelt ſie in ſeiner großen theologiſchen Summe [l]) auf gleiche Weiſe und nach denſelbigen Hauptmaterien ab, nur daß er noch andere beſondere Fragen einmiſcht, und vorzüglich unterſucht: ob und wiefern die Buße eine Tugend ſey? Der Dominikaner Thomas Aquinas († 1274.) führte darauf in ſeiner Summe der Theologie [m]) zuerſt unter den Scholaſtikern die theologiſche Moral weitläuftiger und ſyſtematiſcher aus [n]). Er unterſcheidet einen allgemeinen und beſondern Theil derſelben. Von dem allgemeinen war auch ſchon bei vorhergehenden Scholaſtikern Manches vorgekommen, allein es lief mit dem beſondern unter einander. Thomas ſondert es nicht nur ab, ſondern erweitert es. Er unterſucht den letzten Zweck des Menſchen, die

k) Lib. II. Diſt. 30 ſq.

l) Edit. Venet. 1576. 4 Voll.

m) Colon. 1604. 3 Voll.

n) II. 1. 2. prima ſecundae und ſecundae ſecunda.

die Natur der Glückſeeligkeit, die Freiheit des Willens, die Sittlichkeit und Unſittlichkeit der Handlungen, die Folgen derſelben, die Leidenſchaften, Affecten und Fertigkeiten der Menſchen, die Natur und den Unterſchied der moraliſchen und theologiſchen Tugenden, und der Gaben, Seeligkeiten und Früchte des Geiſts, die Natur, Urſachen, Wirkungen und Gattungen der Sünde, die äußeren Principien guter Handlungen, nämlich Gottes Geſetz und ſeine Gnade, wobei er tief in die Natur der Geſetze überhaupt und der moſaiſchen und chriſtlichen insbeſondere eindringt. In der ſpeciellen theologiſchen Moral handelt dieſer äußerſt ſcharfſinnige und ſyſtematiſche Geiſt die einzelnen theologiſchen und moraliſchen Tugenden, nebſt denjenigen, welche unter ihnen begriffen ſind, und den entgegengeſetzten Sünden und Laſtern mit großer Ausführlichkeit ab. Er bleibt aber auch dabei nicht ſtehen, ſondern er redet noch von den Tugenden in beſonderen Zuſtänden und Verhältniſſen, und zwar im Zuſtande der verſchiedenen Gnadengaben, welche man von Gott empfangen hat, namentlich der prophetiſchen und der Wundergabe, im beſchaulichen und thätigen Leben, im kirchlichen Amte, im Mönchsleben. So war das Gebiet der theologiſchen Moral erweitert, obgleich nicht ausgemeſſen. Ariſtoteles und die Kirchenväter waren fleißig gebraucht und berückſichtiget, und jener war es vorzüglich, der dazu Veranlaſſung gegeben hatte, daß hier mehr Syſtemartiges und mehr Ausführung in die theologiſche

Moral

Moral kam. Aus dieſem zweiten Hauptttheile der Summe des Thomas iſt wahrſcheinlich der Moraliſche Spiegel [o]) entſtanden, welcher mit ihr zum Theil wörtlich übereinſtimmt, und unter dem Namen des Dominikaners Vincent de Beauvais († 1264.) bekannt, wahrſcheinlich aber von einem ſpätern Verfaſſer aus jener Summe größtentheils ausgeſchrieben iſt [p]). Die Tugend überhaupt, die theologiſchen und moraliſchen Tugenden, und die entgegengeſetzten Sünden, die Gaben und Seeligkeiten (von denjenigen hergenommen, welche Jeſus ſeelig preiſt) machten auch immer den vornehmſten Inhalt der Schriften aus, welche die Moral beſonders, ohne Verbindung mit der Theologie, abhandelten. Eine der erſten iſt die des Scholaſtikers und Dominikaners Wilhelm Peraut, oft auch Wilhelm von Lyon genannt. Seine Summe von den Tugenden [q]), welche um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts geſchrieben iſt, hat eben dieſen Inhalt, unterſcheidet ſich aber dadurch, daß ſie ſchon weniger mit Scholaſtik überladen und mehr für den gemeinen Gebrauch eingerichtet iſt, und viel Welt- und Menſchenkenntniß verräth. Der Scholaſtiker und Franciſcaner Bonaventura († 1274.) ſchrieb beſondere Bücher über die Cardinaltugenden und die ſieben

o) *Vincentii Bellovacenſis* Speculum doctrinale et morale. Venet. 1494. 4 Voll.

p) Schröckh's Kirchengeſch. XXIX. 72 f. 236.

q) Dieſes Buch iſt ſelten. Schröckh XXIX. S. 298. hat eine Ausgabe ohne Ort und Jahrzahl gebraucht und den Inhalt des Werks beſchrieben. Vergl. von ihm *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aetatis art. *Peraldus*.

den Gaben [r]). Die vornehmſten Scholaſtiker des vierzehnten Jahrhunderts, Occam und Durand, haben nur in ihren Commentaren über Lombard's Sentenzen ſich auch über ihre moraliſchen Gegenſtände erklärt, und ſich auch darin weder an Thomas noch an Scotus ſtrenge gebunden, ſich übrigens in der Auflöſung caſuiſtiſcher Fragen ſehr gefallen. Ein Werk zur Zerſtörung der Laſter, welches einige dem Alexander von Hales zugeſchrieben haben, welches aber erſt im funfzehnten Jahrhundert erſchienen, und ſehr oft wieder gedruckt worden iſt [s]), zählt die Sünden auf, theilt ſie ab, und giebt Beweggründe und Hülfsmittel zur Vermeidung derſelbigen an. Die ſcholaſtiſch-theologiſche Moral hatte gewiſſe Eigenſchaften mit der Scholaſtik überhaupt gemein. Sie hatte freilich die Philoſophie, und zwar nicht nur die des Ariſtoteles, ſondern auch anderer alten Weiſen, namentlich eines Cicero und Seneca, zu Hülfe gerufen, aber ſie ſtand doch unter der Autorität kirchlicher Traditionen und kanoniſcher Beſtimmungen, und bemühte ſich, ſie auszugleichen. Auch ſie wurde anfangs mehr in Diſputationen, welche vor Verſammlungen gehalten wurden, oder in welchen ſich Meiſter und Schüler übten, als in akroamatiſchen Vorträgen oder in ſchriftlichen Aufſätzen öffentlich bekannt, und dieß hat ihr auf immer einen unauslöſchlichen Charakter innerer Zwietracht eingeprägt. In Fragen

r) Opp. Venet. 1756. 14 Voll.

s) Deſtructorium vitiorum, a cujusdam fabri lignarii filio, maximam ad eccleſiae utilitatem a. 1429. collectum, de novo *Nuremberghe* per Ant. Koberger exactiſſime correctum ac ſummo ſtudio impreſſum — 1496.

gen und Antworten, in Gründen für und wider, in Aufgaben und Auflöſungen, in ſolchen Gewiſſensfragen, welche neu, ausgeſucht, auffallend und recht zum Streiten und zu vielerlei Anſichten geeignet waren, wurde ſie fortgeſetzt verhandelt. Es kam nicht ſowohl auf die Gründlichkeit der Entſcheidungen und Unterſuchungen, als auf dialektiſche Kunſt und Fertigkeit an, womit man das, was man einmal behauptete, vertheidigte, oder aus entgegengeſetzten Gründen ein Reſultat zu ziehen wußte. Indeſſen war doch einmal viel philoſophiſcher Stoff in die theologiſche Moral gekommen, und man kann nicht leugnen, daß verſchiedene Scholaſtiker ihn nicht nur trefflich verarbeitet und angewandt, ſondern mit wahrer Kraft des Selbſtdenkens vermehrt und bereichert haben, wie ſie dann in gewiſſen moraliſchen Materien in der That faſt Alles ſchon erſchöpft haben, was ſich darüber ſagen läßt, wie z. E. in der Lehre von der Freiheit [t]). Auch weiß man wohl, wie oft ſie, gleichſam nur zum Scherze und des Verſuchs wegen, hie und da aber auch wohl im Ernſte, Sätze aufgeſtellt und debattirt haben, welche philoſophiſch wahr und theologiſch falſch ſeyen. Einen weiten und umfaſſenden Blick auf das Ganze der Moral der Vernunft und des Chriſtenthums findet man bei ihnen eben ſo wenig als tiefes Eindringen und Einheit der Principien. Sie erhoben ſich nicht zum Allgemeinen und Oberſten der ethiſchen Wiſſenſchaft, ſie giengen von den Schriftſtellen aus, wo von Haupttugenden und Hauptlaſtern die Rede war,

t) Man vergl. in Eberſtein's Natürl. Theologie der Scholaſtiker Leipz. 1803. den Anhang.

war, und wo Gott ſeine Geſetze unmittelbar geoffenbart hatte, daran knüpften ſie an, was Ariſtoteles und die Tradition ſagte, und ſtiegen von dieſem Allgemeinen mehr oder minder in das Feld des Speciellen herunter. An Beiſpielen und caſuiſtiſchen Fragen, welche häufig bis zur ſpeciellſten Gemeinheit heruntergehen, fehlt es ganz und gar nicht, wiewohl man an der Entſcheidung oder Nichtentſcheidung nur zu oft ſieht, wie ſehr es im Allgemeinen an der erforderlichen Höhe und Beſtimmtheit fehlte [u]). In der Periode, in welcher wir begriffen ſind, hatte die Scholaſtik ihre Blüthe und ihr thätiges, munteres Alter überlebt, und zeichnete ſich nur noch durch einzelne kräftige Auflehnungen wider die römiſche Hierarchie aus, aber ſie pflanzte ſich nun ſelbſt als eine Tradition und gewichtvolle Autorität fort, und jetzt, da weniger Scholaſtiſches über die Moral geſchrieben wurde, wurden die caſuiſtiſchen Schriften, welche ſelbſt aus der Scholaſtik Nahrung zogen, deſto häufiger, und die Moral überhaupt verwandelte ſich nach und nach faſt bloß in Caſuiſtik. Die caſuiſtiſchen Bücher wurden vornehmlich zum Gebrauch der Beichtväter geſchrieben, ſie enthielten Alles, was ſie zu wiſſen brauchten, und waren ausführlicher und inhaltsvoller, als die Pönitenzbücher

u) Dieß mag hier von der Moral der Scholaſtiker genug ſeyn, die weitere Ausführung wird in der Fortſetzung meiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu vorkommen. Es iſt auffallend, daß man über dieſen Gegenſtand bei alten und neuen Geſchichtſchreibern der Philoſophie und der Kirche ſo wenig findet. Auch Marheinecke redet S. 249–275. von der Scholaſtik überhaupt, und nur 275–284. von der ſcholaſtiſchen Moral, und auch hier nur ganz im Allgemeinen.

bücher und die Sammlungen der Canonum. Freilich bezogen auch ſie ſich vornehmlich auf die Pönitenz, allein auch darüber verbreiteten ſie ſich weiter, lehrten die Art und Weiſe, die Pönitenten zu fragen, zu beſtrafen, zu abſolviren, erklärten alle Theile des Sacraments der Buße, und gaben Anweiſung, auf Fragen zu antworten, Fälle und Zweifel zu löſen. Aber eben im Gerichte des Beichtſtuhls kamen Sünden und Laſter aller Art vor, und bei dem Richter ſelbſt wurde Kenntniß der göttlichen und kirchlichen Geſetze, der theologiſchen und moraliſchen Tugenden erfordert, um ſein Amt zu verwalten, man konnte alſo bequem die ganze theologiſche Moral des Zeitalters in die Form ſolcher caſuiſtiſcher Bücher, wenigſtens in der Anwendung auf einzelne Fälle, bringen. Schon im dreizehnten Jahrhundert hatte Raymund von Pennaforti ſeine caſuiſtiſche Summe herausgegeben, welche ein faſt allgemein gebrauchtes Handbuch, und von den meiſten nachfolgenden Caſuiſten gebraucht wurde. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert aber nahm die Zahl dieſer Bücher zu, ein Caſuiſte ſuchte den andern zu übertreffen und ſeine Summe vor andern in Umlauf zu bringen. Die Summen erhielten im gemeinen Leben gewiſſe abgekürzte Namen, an welchen man ſie ſogleich erkannte. Da war die Aſteſana, die Piſana, oder Piſanella, auch Bartholina oder Magiſtruccia genannt, die Pacifica, die Roſella, die Sylveſtrina, die Angelica. Es waren recht berühmte und überall gebrauchte, auch zum Gebrauch bequem eingerichtete Bücher, zum Theil in alphabetiſcher Ordnung abgefaßt. Nur die vornehmſten brauchen hier angeführt, und nur dieſe-

diejenigen, welche in das größte Anſehen kamen, etwas genauer beſchrieben zu werden. Johann von Freiburg, ein Dominikaner, welcher um das Jahr 1320. blühte, war ein in dieſem Fache ſehr fleißiger und geſchätzter Schriftſteller [v]). Heinrich von Heſſen, Vicecanzler zu Paris, darauf Canonicus zu Worms, zuletzt Lehrer der Theologie zu Wien († 1397.), ein ſehr fleißiger und fruchtbarer, auch als Aſtronom berühmter Schriftſteller, ſchrieb auch mehrere caſuiſtiſche Bücher [w]). Monaldus, Erzbiſchof zu Benevent von 1303 bis 1332. [x]), Carlerius, Mitglied der Synode zu Baſel 1414. [y]), haben ſich gleichfalls in dieſem Fache einen Namen erworben. Die Roſella iſt von einem Genueſiſchen Minoriten, Namens Trouamala [z]), die Piſanella oder Magiſtruccia von Bartholomäus de S. Concordio, einem Dominikaner und Doctor des kanoniſchen Rechts zu Piſa, und um das Jahr 1338. geſchrieben [a]). Die Aſteſana [b]) führt ihren

v) Summa confeſſariorum. Lugd. 1618. Gloſſa in Summam Raymundi Pennaefortis de poenitentia et matrimonio Romae. 1603., auch ungedruckte Quaeſtiones caſuales ſ. *Fabricii* Biblioth. lat. med. et infimae aetat. T. II. p. 205. ed. *Manſi*.

w) Sie ſind angeführt von *Fabricius* l. c. T. III. p. 216 ſqq. und zum Theil noch ungedruckt.

x) Summa caſuum conſcientiae. Lugd. 1516.

y) Conſultationes caſuum. Bruxell. 2 Voll. 1478.

z) Summa caſuum conſcientiae. Argent. 1516.

a) Sie iſt oft gedruckt: Paris. 1470. Venet. 1476. Mediol. 1494. Lugd. 1519.

b) Summa de caſibus conſcientiae. Norimb. 1482. Venet. 1519. &c.

ihren Namen von einem Minoriten Aſteſanus aus Aſti in Piemont († 1330), die Angelica von Angelus de Clavaſio, einem Genueſiſchen Minoriten († 1495) c), und die Pacifica von einem Minoriten aus Novara d). Die berühmteſten und angeſehenſten wurden die Aſteſana und Angelica.

Die Aſteſana macht einen dicken, enggedruckten Folioband aus e). Der Verfaſſer ſchreibt ſich dabei ſelbſt kein Verdienſt zu, als das einer äußerſt mühſamen Sammlung und Anordnung f). Er nennt ſelbſt die Männer, aus deren Schriften er geſchöpft habe. Unter den Doctoren ſind es vor-

c) Summa caſ. conſc. Zuerſt 1486. ohne Druckort und nachher oft wieder gedruckt.

d) Geſchrieben um 1470., gedruckt Venet. 1574.

e) Ich gebrauche die Ausgabe bei Koburger. Nuremb. 1482.

f) Ego frater Aſteſanus de ordine minorum minimus fateor ad talem laborem me tam ratione vitae quam ratione ſcientiae minus idoneum eſſe, ſed tamen cupiens conſulere penuriae meae, exemplo Ruth ingrediens aliorum agros doctorum magnorum ſcripta ſtudendo diligenter opportuno tempore per plures annos ex ipſis quaſi ſpicas, aliqua magis utilia de omni materia quaeſtionum ſacrae ſcripturae, prout Deus mihi dedit et exiguitas mea valuit, collecta in unius ſummae breviando ſeriem ordinavi. Poſtmodum vero exhortatione plurium bonorum fratrum admodum incitatus, ex ſupradicta collectione *illa tantum*, *quae pertinebant ad conſilium in foro conſcientiae tribuendum* extraxi. Si qua alia, puta de virtutibus vel aliis inſerui, illa gratia continuandae materiae vel majoris evidentiae breviter annotavi, atque in hunc modum ſummam de caſibus Deo auxiliante compilavi. Prooem.

vornehmlich die Minoriten, Alexander de Anglia, der berühmteſte Docent ſeines Zeitalters zu Paris, Bonaventura, welcher Cardinal geworden, Gualterus, Biſchof von Poitiers, Richardus de media Villa, Johannes Scotus, Alexander de Alexandria, Thomas Aquinas, Petrus de Tarantaſio, der Pabſt geworden; unter den Lehrern des kanoniſchen Rechts ſind es vorzüglich Bernhard, der Compilator der gewöhnlichen Sammlung der Decretalen Innocenz IV., Hoſtienſis, Gottfried, Wilhelm Duranti, Garſias, Johann Andree, Bartholomäus von Brixen, Raymundus, welche insgeſammt Decretalen geſammelt oder erläutert haben. Das Werk ſelbſt iſt in acht Bücher getheilt: 1. von den göttlichen Geboten, 2. von den Tugenden und Laſtern, 3. von den Contracten und dem letzten Willen, 4. von den Sacramenten überhaupt, und beſonders von der Taufe, Firmelung und Euchariſtie, 5. von der Buße und letzten Oelung, 6. von der Ordination, 7. von der kirchlichen Cenſur, d. i. der Excommunication, dem Interdicte, der Suſpenſion und der Depoſition, 8. von der Ehe. Man ſieht hier zugleich den gewöhnlichen Hauptinhalt der caſuiſtiſchen Summen, und wie ſie weit über die Moral hinausgiengen. Am Ende des Werks iſt ein beſonderer Titulus über die Bedeutungen der Worte, nämlich aus dem Civil- und kanoniſchen Rechte, beigefügt, welche in dem Buche vorkommen und vielen Leſern unverſtändlich ſeyn könnten. Er iſt in alphabetiſcher Ordnung. Um noch einen beſtimmtern Begriff von dem Inhalte und der Einrichtung dieſes Werks zu geben, will ich

bei den erſten zwei Büchern, welche vornehmlich zur Moral gehören, noch etwas verweilen. In dem erſten Buche iſt zwar der zehn Gebote Erklärung die Hauptſache, und geht durch das Ganze durch, allein es geht eine Unterſuchung über das göttliche Geſetz und die Geſetze überhaupt voran, an die zehn Gebote iſt manches angeknüpft, was man daſelbſt nicht erwartet, und zuletzt folgen noch Beſtimmungen über die evangeliſchen Gebote, über das geſchriebene menſchliche Geſetz oder die Conſtitutionen, beſonders die päbſtliche, und das nicht geſchriebene oder die Gewohnheit. Die Nothwendigkeit eines göttlichen Geſetzes beweiſt er aus drei Gründen, einmal aus der Erhabenheit der menſchlichen Beſtimmung zu einer ewigen Seeligkeit, deren Erreichung ſeine Kraft überſteigt, und zu welcher er durch eine höhere Anordnung geleitet werden mußte, und dann aus der Ungewißheit des menſchlichen Urtheils, aus welcher ſo verſchiedene Urtheile über menſchliche Handlungen und widerſprechende Geſetze entſtehen, welche es daher nothwendig machte, daß er durch ein untrügliches Geſetz zu einer gewiſſen Erkenntniß ſeiner Pflichten gebracht würde, endlich aus der Unzulänglichkeit des menſchlichen Geſetzes, weil der Menſch von den inneren Bewegungen des Gemüths nicht urtheilen und das menſchliche Geſetz ſie nicht gehörig beſchränken und leiten kann. Zwiſchen dem alten und neuen göttlichen Geſetze unterſcheidet er wie zwiſchen dem Unvollkommenen und Vollkommenen, zwiſchen dem Knaben und Manne. Beide Geſetze gebieten tugendhafte Handlungen. Unvollkommene aber üben ſie bloß aus Hoffnung gewiſſer zeitlicher Belohnungen und aus

Furcht vor Strafen aus, Vollkommene aber aus Liebe zur Tugend. Das neue Geſetz beſteht vornehmlich in der dem Herzen eingepflanzten geiſtigen Gnade und heißt daher das Geſetz der Liebe, es weiſt nicht bloß auf das Zeitliche, ſondern auf das Ewige hin, es iſt ein Geſetz nicht nur für Handlungen, ſondern auch für Geſinnungen. Was die Verbindlichkeit des alten Geſetzes betrifft, ſo enthielt es die Naturgeſetze, zu deren Beobachtung, ſchon als ſolchen, alle Menſchen verbunden ſind, und einige ihm eigenthümliche Geſetze, welche bloß für die Juden verbindlich waren. Das jüdiſche Volk ſollte einen Vorzug der Heiligkeit vor andern Völkern erhalten, um Chriſti willen, der aus demſelben geboren werden ſollte. Doch wurden Heiden zur Beobachtung des Geſetzes hinzugelaſſen, damit ſie auf dieſe Art das Heil vollkommener und ſicherer erhalten möchten, als unter dem bloßen Naturgeſetze, gleichwie auch noch jetzt Laien zum Clericate, und Säcularen zur Religion (d. i. dem Mönchsſtande) übergehen, ob ſie gleich auch ohne dieß ſeelig werden könnten [g]). Man ſieht, daß dieſer Mönch auch treffende und freie Urtheile fällt. Bei dem erſten Gebote wird auch von dem Aberglauben, von der Divination, von der Aſtrologie, bei dem fünften auch vom Duell, von den Turnieren, vom Kriege und von den Treugis, bei dem achten auch von den Richtern und ihren Officialen, von den Advokaten, Anklägern, Angeklagten, Falſariis gehandelt, und dabei kommen mancherlei caſuiſtiſche Fragen vor [h]). Nach den zehn Geboten folgt eine beſondere Unterſu-

g) Lib. I. titul. I.

h) Lib. I. titul. 7. 8. 10-13. 27-30.

terſuchung über die evangeliſchen Gebote. Es wird ſehr gut zwiſchen den allgemeinen Geboten Jeſu und denjenigen, welche er bloß für gewiſſe Perſonen, namentlich für die Apoſtel, gegeben hat, zwiſchen ſeinen Geboten für Handlungen und für Geſinnungen unterſchieden, und dabei vorzüglich die Bergpredigt zum Grunde gelegt [i]). Das zweite Buch, welches von den Tugenden und Laſtern handelt, zählt ſie nicht nur auf und erklärt ihre Natur, ſondern unterſucht auch die Willkühr, die Sittlichkeit und Unſittlichkeit der Handlungen überhaupt, Verdienſt und Schuld, und die ſogenannte Perplexität des Gewiſſens. Bei der Lehre von der Sittlichkeit und Unſittlichkeit der Handlungen unterſucht Aſteſanus zuerſt, ob ein wahrer Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen ſey und ob es indifferente Handlungen gebe. Er ſtatuirt einen ſolchen beſtimmten Unterſchied, nimmt aber Handlungen an, welche weder gut noch böſe ſind, ſondern zwiſchen beiden mitten inne ſtehen. Die Sittlichkeit und Unſittlichkeit betrachtet er ſowohl als innere Handlung des Willens, als auch als äußere That. Der Wille iſt alsdann gut, wenn er das an ſich Gute wegen ſeiner ſelbſt will, wenn er dem richtigen Gewiſſen folgt und mit dem göttlichen Willen übereinſtimmt. Auch die äußere That kann gut, durch Vernunft und Geſetz vorgeſchrieben ſeyn. Fragt man, ob dieſe moraliſche Güte eher in dem inneren Actus des Willens oder in der äußern That ſey, ſo muß man zwiſchen der Güte des Zwecks und der Güte der That an ſich unterſcheiden. Jene iſt zuerſt im Willen

i) L. I. titul. 44. 45.

Willen und geht dann in die That über. Die Güte der That an ſich hängt nicht vom Willen ab, ſondern von der Vernunft (von welcher ſogar auch die Güte des Willens abhängt, ſo fern er ſich auf ſie bezieht) und geht in ſo fern dem inneren Actus des Willens voran, in Anſehung der wirklichen Ausübung aber folgt ſie dem Willen nach, welcher ihr Princip iſt. Die Güte des Zwecks fließt alſo aus dem Willen in die That, und die Güte der That an ſich fließt in den Actus des Willens. Die That ſelbſt ſetzt aber nichts zur moraliſchen Güte des inneren Actus des Willens hinzu [k]). Die Perplexität des Gewiſſens läßt Aſteſanus entſtehen: aus mißverſtandenen Schriftſtellen, aus dem ſcheinbaren Widerſpruche der Autoritäten, daraus, wenn einer glaubt, eine Sünde begehen zu müſſen, um eine andere zu vermeiden, oder wenn eine wirkliche Unvermeidlichkeit zu ſündigen vorhanden iſt. Dabei wird unter andern die caſuiſtiſche Frage beantwortet: Wenn einer durch Simonie ein geiſtliches Amt erhalten hat und von Amts wegen die Meſſe leſen ſoll, was ſoll er thun? Lieſt er ſie, ſo begeht er eine Todſünde, lieſt er ſie nicht, ſo veranlaßt er ein Aergerniß. Iſt ſeine Sünde verborgen, ſo iſt er dem Rechte nach ſuſpendirt, jedoch nur für ſich ſelbſt. Lieſt er ſchon die Meſſe, ſo ſoll er ſie mit bußfertigem Schmerz bis zu Ende leſen, denn ſo vermeidet er größeres Uebel. Lieſt er ſie noch nicht, ſo ſoll er das Amt verlaſſen, durch welches er dazu gehalten iſt und ſich die Diſpenſation zu verſchaffen ſuchen. Iſt aber ſeine Sünde offenbar, ſo würde er doppelt ſündigen, in Anſehung ſei-

k) Lib. II tit. 2 - 4.

ner ſelbſt und anderer, welche er ärgern würde [l]). Solche allgemeinere Unterſuchungen ſind jedoch dieſem Caſuiſten nur Nebenſache, der Hauptzweck geht auf Anweiſungen für Geiſtliche in Teſtamentsſachen und in der Adminiſtration der Sacramente. Es iſt gar nicht Alles zum Gebrauche im Beichtſtuhle eingerichtet. Vieles iſt für das Gewiſſen der Geiſtlichen ſelbſt beſtimmt, Vieles iſt bloß canoniſches Recht, wiewohl auch viele Fragen aufgelöſt ſind, welche in dieſem Rechte nicht entſchieden ſind. Unter den Summen der Gewiſſensfälle verſtand man alſo jetzt mehr, als dieſer Name eigentlich mit ſich bringt. Man muß dem Aſteſanus das Lob ertheilen, daß ſeine Summe ſehr gut angeordnet, mit eiſernem Fleiße, und äußerſter Pünctlichkeit abgefaßt iſt, und daß er oft zwiſchen verſchiedenen und widerſprechenden Entſcheidungen ſehr treffend wählt, auch wohl in eigenen Entſcheidungen Beweiſe von Selbſtdenken gibt.

Die Angelika iſt meiſt aus der Bartholina oder Piſanella geſchöpft, jedoch in alphabetiſcher Ordnung [m]). Voran ſteht ein Brief von dem Bruder Hieronymus Tornielus, in welchem er den Verfaſſer bittet, ſeine Summe wegen

l) Lib. II. tit. 69.

m) Bei der Ausgabe, welche ich gebrauche, ſteht am Ende: Argentine impreſſa per Martinum Flach inibi concivem A. D. MCCCCXCI. Sie iſt in klein Folio und hat 706 S. Schröckh XXXIV. 263. hat eine Ausgabe von 1495. gebraucht, und von dieſer caſuiſtiſchen Summe allein einige Nachricht gegeben, auch Einiges aus derſelben ausgezeichnet. Ich werde Anderes auszeichnen.

gen ihrer Vortrefflichkeit und Nützlichkeit drucken zu laſſen. Darauf folgt eine kurze Antwort von Clavaſius, mit welcher er ihm ſeine Summe, die er zum Nutzen der Beichtväter und derjenigen, welche rechtſchaffen leben wollen, geſchrieben habe, zum Druck überſchickt. Am Ende ſind Verſe beigefügt, welche der Summe das höchſte Lob beilegen und ihren Hauptinhalt angeben [n]). Voran ſteht unter andern ein Verzeichniß der Schriftſteller, welche bei dieſer Summe gebraucht ſind. Es ſind die vornehmſten Kirchenväter, Scholaſtiker, Canoniſten, Summiſten. Auch ſind voran die Rubriken aus dem Römiſchen und kanoniſchen Rechte, welche in dem Werke vorkommen, angezeigt. Man findet in demſelben, wie in der Aſteſana, nicht bloß eigentliche Caſuiſtik. Uebrigens iſt faſt Alles in Fragen und Antworten vorgetragen. Es kommen in dieſer Summe ſchon viele Fragen vor, welche Wolluſt, Liebe und Ehe betreffen, und welche man zum Theil eher gar nicht aufwerfen ſollte, worüber ſich aber die Caſuiſten, wenigſtens die ſpätern, mit ganz beſonderer Vorliebe und Fruchtbarkeit verbreitet haben. Darf man am Sonntag ins Bad gehen? Niemals aus Wolluſt und Schwelgerei, ſondern

n) Sie mögen hier ſtehen: Humano angelicas quicunque audire loquelas | Ore cupis: praeſens perlege lector opus | Hic ſacros canones: hic et civilia jura | Hic ſanctae invenies religionis opes | Maxima multorum quod vix dabat ante librorum | Sarcina: id angelica dat tibi ſumma brevis | Angelus eſt autor: ſacri ordinis ingens | Seraphici: et tantae religionis honos | Autorem atque opus impreſſum felicia dona | Claviſſina tulit terra beata viro | Nec carleta minus gens felix unde creatus | Angelus angelicis dignus adeſſe viris.

ſondern bloß im Nothfalle. Geiſtliche und Mönche dürfen überhaupt nur im Nothfall dahin gehen. Darf man ins Bad mit Weibsperſonen gehen? Nein, und infam iſt der, welcher Weiber hält, um die Badekleider zu hüten. Darf man mit einem Juden ins Bad gehen? Kein Chriſt darf dieß thun. Iſt er ein Cleriker, ſo ſoll er abgeſetzt, ein Laie, ſo ſoll er excommunicirt werden [o]). Erwirbt ſich der, der eine unzüchtige Weibsperſon heirathet, ein Verdienſt? Ja, wenn er die Abſicht hat, ſie zu beſſern. Iſt eine ſolche Perſon verbunden, das, was ſie durch ihre Lebensart erworben hat, wieder zu erſtatten? Nein, wenn ſie es anders nicht von ſolchen erhalten hat, welche es nicht weggeben durften, oder durch Betrug [p]). Darf ein Hermaphrodite ſich fleiſchlich vermiſchen? Soll er es mit einer Manns- oder Weibsperſon thun [q])? Iſt eine Pollution, welche im Schlafe anfängt und im Wachen endigt, eine Sünde? Iſt jede im wachenden Zuſtande eine Sünde [r])? Wie, wenn, wo, unter welchen Umſtänden darf, kann, ſoll man die eheliche Pflicht leiſten [s])? Unter dem Artikel Ehe werden unter andern folgende Fragen aufgeworfen: Iſt die Ehe ein Sacrament des neuen Geſetzes? Was iſt in dieſem Sacrament Materie und Form? Was iſt in der Ehe Sache und was iſt Sacrament?

o) Art. Balneum p. 18.

p) Art. Meretrix p. 234.

q) Art. Hermaphroditus p. 143. Antwort: Sexus magis incaleſcens debet attendi et ſic determinari.

r) p. 269.

s) Der Artikel: Debitum conjugale p. 66 ſqq. iſt einer der ausführlichſten und ſchmutzigſten. Die letzte Eigenſchaft kommt insbeſondere auch dem Art. Virginitas zu.

ment? Kann es eine Ehe ohne wechſelſeitige Zuſtimmung geben? Muß der Conſens von beiden zu gleicher Zeit gegeben werden? Sind Worte, welche einen gegenwärtigen Conſens ausdrücken, nothwendig zur Ehe? Wenn einer nachher ſagt, er habe dieſe Worte nicht, um eine Ehe zu ſchließen, ſondern bloß deswegen ausgeſprochen, um die fleiſchliche Verbindung zu erpreſſen, was iſt zu thun? Was ſoll ein ſolches Weib thun, wenn die Ehe heimlich geſchloſſen iſt, und nicht von ihr erwieſen werden kann? Kann eine Ehe unter Abweſenden durch Procuratoren geſchloſſen werden? Kann ſie es durch bloße Briefe? Schließt die bloß auf Wolluſt oder Schönheit oder Reichthum gerichtete Abſicht die Ehe aus? Von dem Unterſchiede zwiſchen verzeihlicher und Todſünde wird in vielen Artikeln Gebrauch gemacht, und gefragt, zu welcher Claſſe jede Sünde gehöre, ob Umſtände eine verzeihliche Sünde zur Todſünde machen können? Das Gewiſſen wird folgendermaßen erklärt. Es ſtimmt mit dem natürlichen Geſetze einer vernünftigen Creatur und mit der Syntereſis in ſo fern überein, als es regelmäßig iſt. Aber es iſt verſchieden in der Art und Weiſe. Das natürliche Geſetz gebietet ihm, daß das Gute gethan und das Böſe vermieden werden ſolle. Darauf folgt das Urtheil in der Vernunft, und ſo entſteht das Gewiſſen. Wird nun weiter geurtheilt, daß es ſo ſeyn ſolle, ſo folgt die Syntereſis, welche der Funken des Gewiſſens iſt, der den Willen antreibt, das Gute zu thun. Das Gewiſſen iſt eine Regel in der Vernunft, die Syntereſis im Willen [t]).

Jede

t) Art. Conſcientia p. 56.

Jede Lüge wird für eine Sünde erklärt, in der Regel für eine Todſünde, nach den Umſtänden für eine verzeihliche. Es wird geleugnet, daß man, um einem das Leben zu retten, lügen dürfe [u]). Wie ſoll ein Geiſtlicher, welcher ſich geſchlagen hat, beſtraft werden? Er ſoll abgeſetzt werden, doch kann der Biſchof diſpenſiren, wenn nur nicht Tod oder Verſtümmelung erfolgt iſt. Auch einen andern darf er nicht in ſeinem Namen duelliren laſſen. Wenn er aber vom Richter dazu genöthigt worden iſt? Wenn er, wo er ſich nicht ſchlägt, ſuſpendirt oder für ſchuldig gehalten wird? Da ſind die Meinungen verſchieden. Der Verfaſſer hält dafür, daß ein Geiſtlicher in einem ſolchen Falle ſich ſchlagen dürfe, ſelbſt in Civilſachen, wenn keine wahrſcheinliche Gefahr des Todes vorhanden iſt, weil man ſich und ſeine Rechte im Nothfalle mit Gefahr des Andern vertheidigen dürfe [v]).

Dieß wird hinreichend ſeyn, um die Beſchaffenheit dieſer caſuiſtiſchen Summen überhaupt zu charakteriſiren. Aber das Verhältniß der Caſuiſtik zur Moral verdient noch eine beſondere Aufmerkſamkeit. In den caſuiſtiſchen Schriften machten die allgemeinen Principien nur eine Nebenſache aus, die Hauptſache war die Entſcheidung einzelner Fälle, und dieſe wurden gewöhnlich gar nicht nach feſten, allgemeinen und gleichartigen Grundſätzen entſchieden. Man handelte aber die Moral nicht bloß in der Betrachtung und Auflöſung von lauter einzelnen Fällen ab, ſondern man bemühte ſich recht, mögliche, nicht leicht vorkommende, zwei-

u) Mendacium p. 233 ſq.

v) Duellum p. 86.

zweifelhafte, ſchwere und verwickelte Fälle zu erfinden, und daran ſeine dialektiſche Kunſt und Scharfſinnigkeit zu üben. Dadurch mußte unvermeidlich der moraliſche Skepticismus genährt werden, und es konnte ſelbſt dahin kommen, daß aus der Moral ein Ding wurde, welches man nach Belieben und nach anderweitigen Abſichten drehen und wenden konnte, wie man wollte. Schon wenn man die Moral bloß durch Beiſpiele lehrt, geräth die Beſtimmtheit und Allgemeinheit der moraliſchen Begriffe in Gefahr, und leicht geht etwas von dem Zufälligen und Beſchränkten in ſie über. Man hat daher ſogar, und zwar ſchon im Alterthum, darauf angetragen, nur die allgemeine, nicht aber die ſpecielle Moral zu lehren. Wenn nun die Moral gar durch eine unzählige Menge caſuiſtiſcher Fragen durchgeführt wird, ſo ſieht man zuletzt gar nichts Allgemeines mehr, ſondern lauter Beſonderes, nichts Feſtes, ſondern lauter Schwankendes. Wenn noch dazu überall Traditionen als Gründe angeführt, verglichen und künſtlich vereinigt werden, ſo verſchwindet die zuverſichtliche moraliſche Ueberzeugung zuletzt gänzlich. Selbſt den ernſten und tiefen Erforſcher der moraliſchen Principien kann das Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinen, und die unfehlbare Anwendung moraliſcher Grundſätze auf einzelne Fälle in Verlegenheit ſetzen. Er kann oft Mühe haben, ſich dabei der Zweifel an der Gewißheit und Realität der Moral zu erwehren, und den freien Spielraum, welchen die Unſittlichkeit durch Individualitäten und Umſtände gewinnt, zu beſchränken. Wenn aber die Moral ſich nur mit lauter beſondern Fällen beſchäftigt, ſo verwandelt ſie ſich leicht in ein Chaos ohne

ohne Haltung, Feſtigkeit und Licht. Eine ſolche Caſuiſtenmoral geräth leicht dahin, daß ſie Dinge noch in Frage ſtellt, worüber gar nicht mehr gefragt werden ſollte, worüber das moraliſche Bewußtſeyn voraus entſchieden hat, und welche dadurch, daß noch gefragt wird, erſt zweifelhaft werden. Sie kann wohl ſelbſt eine beſondere Kunſt darin ſetzen, das Gewiſſe ungewiß zu machen und in Gefahr zu bringen, und es doch nachher wieder zu retten. Sie ſetzt in die Nothwendigkeit, von unzüchtigen und ſchmutzigen Dingen recht detaillirt und ſchulgerecht zu reden, und zwar in Büchern vor dem ganzen Publicum zu reden, und verderbt dadurch mehr ſowohl bei dem caſuiſtiſchen Lehrer als auch bei andern, als wenn ſie gänzlich davon geſchwiegen hätte. Selbſt Gerſon, der ſonſt in ſo mancher Rückſicht über die Einſichten ſeines Zeitalters erhaben war, konnte ſich von dieſer Caſuiſtik nicht losmachen, und iſt ſelbſt ein Beiſpiel von ihren verderblichen Folgen. Am Ende ſeiner Adventspredigten [w]) wirft er immer eine Menge caſuiſtiſcher Fragen auf und beantwortet ſie. Sie ſind zum Theil auf der Kanzel unanſtändig, und mußten ſchon dadurch, daß ſie aufgeworfen wurden, einen ſchädlichen Eindruck machen, ſie werden aber auch zuweilen äußerſt lax und zweideutig beantwortet. Um nur etwas anzuführen, ſo ſagt er: das Gelübde der Keuſchheit gehe nur auf die Unterlaſſung der Ehe, wer daher ſich nicht verheirathe, breche ſein Gelübde nicht, wenn er auch noch ſo ſchwer ſündige [x]). Als Mittel wider die Wolluſt führt er an, wenig Sünden zu begehen und indeſſen viel Gutes zu thun,

w) Opp. III. 899 ſqq.

x) l. c. p. 917.

thun, und ſetzt hinzu: Bemerket, was heimlich, außer dem Feſte, außer den heiligen Oertern, und mit unverheiratheten Perſonen geſchieht [y]). Auf der Synode zu Coſtniz gibt er, wie ſchon oben bemerkt iſt, die Rechtmäßigkeit des Tyrannenmords allerdings unter gewiſſen Umſtänden zu. Ueber die Pollutionen ſchreibt er ein paar beſondere Abhandlungen [z]), zur Beruhigung der Gewiſſen, wie er ſagt, und für Beichtväter, und ſtellt darüber folgende Grundſätze auf. Keine im Traume angefangene und vollendete Pollution iſt eine Sünde, keine, wobei keine Zuſtimmung des Willens ſtatt findet, iſt es. Die wollüſtige Begierde ſteigt nach dem Zuſtande unſerer verdorbenen Natur auch, ohne unſern Willen auf, und kommt dem Urtheile der Vernunft zuvor, ſteht alſo nicht unter dem freien Willen. Sie iſt Sünde, wenn der Wille ſie erzeugt, ihr beiſtimmt, ihr nachhängt, ihr nicht widerſteht. Die Beiſtimmung des Willens iſt entweder vollkommen, d. i. abſichtlich und überlegt, oder unvollkommen, d. i. vernachläſſigend. Eine Pollution kann aus ſtrenger Enthaltſamkeit, aus Werken der Liebe, aus Temperament entſpringen, alsdann iſt ſie verdienſtlich. Wollüſtige Gedanken und Befleckungen werden gewöhnlich glücklicher überwunden, wenn die Vernunft die Aufmerkſamkeit auf andere Dinge wendet, als wenn man ſich darüber betrübt und beunruhigt, und ſie auszutreiben ſtrebt, welches ſie nur vermehrt. Ohne Offenbarung kann man nicht gewiß

y) l. c. p. 932.

z) Collecta ſuper incitatione cujuspiam ad digne ſuſcipiendum corpus dominicum, und De pollutione diurna. Opp. T. III. I.

gewiß wiſſen, ob eine Pollution aus vollkommener oder unvollkommener Beiſtimmung entſpringt, doch kann darin eine moraliſche Gewißheit ſtatt finden. Auch auf den Probabilismus in moraliſchen Dingen hält Gerſon viel, wiewohl er ihn allerdings beſchränkt. Er lehrt, man müſſe oft nach Probabilität handeln, dieſe mache oft die moraliſche Gewißheit aus, ſie beruhe theils auf Autorität, theils auf eigener Gelehrſamkeit, theils auf eigener Erfahrung und auf Nachdenken über die Gebote Gottes. Man müſſe nur dabei nicht die neuen Autoren den alten vorziehen, und den ſicherern Theil erwählen [a]).

Zu den Caſuiſten des funfzehnten Jahrhunderts gehört auch Antoninus [b]), Erzbiſchof von Florenz. Noch weit merkwürdiger aber iſt er deswegen, weil er das erſte eigentliche, beſondere und ausführliche ſcholaſtiſche Syſtem der theologiſchen Moral geliefert hat [c]). Dieſer Mann,

a) Opp. I. 24. II. 31. III. 181. 42. I. 175 ſqq.

b) Summa confeſſionalis ſive confeſſorum refugium de eruditione confeſſorum, Interrogatorium et de reſtitutione. Memming. 1483. Pariſ. 1516. Lugd. 1564.

c) Viele Ausgaben führt *Fabricius* Bibl. lat. med. et inf. aetatis T. I. 117 ſq. an. Ich gebrauche folgende Ausgabe: *S. Auguſtini* Summa theologica in 4. partes diſtributa, ad vetuſtiores libros exacta et ab innumeris mendis correcta, et poſterioribus conciliorum, praeſertim Tridentini, ac Pontificum Romanorum decretis, in annotationibus ad calcem paginarum ſubjectis aliisque obſervationibus et praelectionibus illuſtrata, vita autoris et indicibus rerum praecipue moralium locupletiſſimis aucta. 4 Voll. Veronae. 1740. Dieſe Edition iſt von Pet. Ballerini. Sie iſt bei Fabricius auch in der Manſiſchen Ausgabe nicht angeführt.

Mann, ein Dominikaner, ſtand in ſeinem Zeitalter wegen ſeiner Heiligkeit und Gelehrſamkeit im höchſten Anſehen, war Mitglied der Synode zu Florenz, ſtarb als Erzbiſchof daſelbſt 1459., und wurde 1523. canoniſirt [d]). Seine ſogenannte theologiſche Summe iſt wirklich ein Syſtem der Moraltheologie, wiewohl freilich Materien eingemiſcht ſind, welche zur ſpeculativen Theologie gehören, welche aber nach damaligen Vorſtellungen in der Moral nicht fehlen durften. Es iſt aus Vätern, Beſtimmungen der Synoden und Päbſte, Scholaſtikern, Canoniſten, Summiſten und neueren Schriften zuſammengeſetzt, und ſelbſt griechiſche und römiſche Autoren ſind häufig angeführt und gebraucht. Der Verfaſſer iſt meiſt bloß Sammler, übrigens vergleicht und beurtheilt er auch die Meinungen Anderer, oft hält er jedoch ſein Urtheil gänzlich zurück. Sein Hauptheld iſt Thomas. Schriftſtellen werden von ihm überall zum Grunde gelegt, aber ſeine Exegeſe iſt ſchlecht. Immer iſt das Werk das erſte ſeiner Art. Es iſt gleichſam eine Geſchichte oder ein Inbegriff der ganzen alten Moraltheologie und aller ältern moraliſchen Streitigkeiten und Meinungen [e]). Es iſt zum Gebrauche

d) Seine übrigen Schriften, unter welchen ſeine Chronik, die reichhaltigſte aus dem Mittelalter, die merkwürdigſte iſt, führt Fabricius am a. O. an. Sein Leben iſt erzählt Acta Sanctor. 2 Maj. T. I. p. 322. 331. T. VII. p. 553. 681. *Quetif* Biblioth. Dominican. p. 817 ſq. von Ballerini in der angeführten Ausgabe. Eigentlich hieß er Antonius, wegen ſeiner kleinen Statur iſt ihm der Namen Antoninus geblieben.

e) Ballerini Praef. p. VIII. ſagt daher: ex hoc opere dignoſcere licet *opiniones novas*. Noch ſetzt er hinzu: in

che für Prediger und Beichtväter und zur Auflöſung von Gewiſſensfällen beſtimmt. Es iſt zwar Scholaſtik, jedoch verſtändlichere und praktiſch-brauchbarere, als die ältere. Da dieß Werk in der Geſchichte der römiſchkatholiſchen Moral ſehr wichtig und doch unter uns wenig bekannt iſt [f]), da es in der katholiſchen Kirche ein ſo hohes und dauerhaftes Anſehen erhalten hat, ſo muß hier noch eine ausführlichere Nachricht darüber erſtattet werden.

Die Laſter, Tugenden und Gaben nehmen zwar auch in dieſem Werke, wie in den caſuiſtiſchen Summen, einen großen Raum ein, aber es iſt nicht nur hier alles weit ausgeführter, ſondern die allgemeinen Principien der Moral werden auch hier in einem beſondern Theile ſorgfältig entwickelt, und die Laſter und Tugenden in beſonderen Zuſtänden und Verhältniſſen werden in ausführliche Betrachtung gezogen, und es kommt ſelbſt mehr ächt Praktiſches, mehr Reichthum und Mannichfaltigkeit moraliſcher Wahrheiten vor, als man aus den Aufſchriften der Haupttheile vermuthen möchte. Das Ganze zerfällt in vier Haupttheile: I. Von der Moraltheologie Principien oder von menſchlichen Handlungen und Geſetzen. II. Von den Hauptlaſtern. III. Von den verſchiedenen Zuſtänden der Menſchen und den daraus fließenden Verbindlichkeiten

in hac hiſtoria perpaucae inveniuntur *diſcordes antiquorum opiniones prae illis*, quae hoc tempore in moralibus plerisque Theologis leguntur.

f) Nur bei Schröckh XXXIV. 207 ff. habe ich einige Nachricht von demſelben gefunden. Mit Unrecht ſteht es hier unter den dogmatiſchen Syſtemen.

keiten und Laſtern. IV. Von den Tugenden und Gaben. In dem erſten Haupttheile findet man mehr, als man darin ſucht. Man findet Unterſuchungen über die Natur der Seele, über ihre Würde und Aehnlichkeit mit Gott, über ihre Kräfte und Anlagen, über den Willen, beſonders ſeine Freiheit, über die Urſachen der Sünden, Affecten und Leidenſchaften, über die Eintheilungen der Sünden, beſonders in verzeihliche und Todſünden, über das Geſetz überhaupt, über das ewige, natürliche, Moſaiſche und evangeliſche Geſetz, über das Geſetz der Gewohnheit, über das kanoniſche und bürgerliche Geſetz. Im zweiten Haupttheile kommen die Hauptlaſter zur Unterſuchung: Geiz, Hoffart, Schwelgerei, Freſſen und Saufen, Zorn, Neid, geiſtliche Trägheit (acidia), Lüge und Meineid. — Schon vorher hatte man ſolche Hauptlaſter ausgezeichnet. Man zählte deren bald ſieben, bald acht, bald neun. Aus ihnen entſprangen die Todſünden, wiewohl auch jede andere Sünde der Form nach eine Todſünde werden konnte. Der dritte Haupttheil enthält mehr Kirchenrecht und Theologie, als eigentliche Moral. Uebrigens ſind die Gegenſtände, welche hier in Betracht kommen, vornehmlich folgende: Zuſtand der Gatten, der Jungfrauen, und Wittwen, der weltlichen Herren, der Soldaten, der Doctoren und Schulgelehrten, der Advokaten und Procuratoren, der Aerzte, Kaufleute, Künſtler, weltlichen und geiſtlichen Richter, der Sterbenden, der Hoſpitalarier; die Kirchen und ihre Patrone, die Cleriker und der Gottesdienſt, die Sacramente der Kirche, die Beneficien, die Mönche, die Beichtväter, Prediger, Prälaten, Biſchöfe, Erzbiſchöfe, Patriarchen, Cardi=

Cardinäle und Legaten, Päbſte, allgemeine Synoden, die Excommunication, das Interdict, die Suſpenſion, die Irregularität, die Strafen, Gott und der Zuſtand der Seeligen, Chriſtus, Maria, die Engel, die Patriarchen, Propheten, Apoſtel, Märtyrer, Strafe des Fegefeuers. Der vierte Haupttheil enthält eine allgemeine Theorie der Tugend überhaupt, darauf folgen die vier Cardinaltugenden (unter jede werden wieder beſondere Tugenden gebracht), hernach die theologiſchen Tugenden, und zuletzt die Gaben des heil. Geiſtes.

So war alſo endlich ein kirchliches Syſtem der theologiſchen Moral zu Stande gekommen. Der Inhalt desſelben konnte nicht wohl anders ausfallen, als eben ſo. Zuerſt wurden Pönitenzbücher zum Gebrauch der Beichtväter und auch wohl der Beichtenden abgefaßt. Darauf folgten die Speculationen der Scholaſtiker, welche in ihren theologiſchen Syſtemen auch Moral aufnahmen, dabei Schrift, griechiſche und römiſche Weltweiſe und Tradition zu Rathe zogen, und auf immer die Hauptmaterien für die theologiſche Moral auszeichneten und beſtimmten. Neben und nach den Scholaſtikern excerpirten einzelne Männer aus ihnen, aus den Pönitenzbüchern, aus dem canoniſchen und bürgerlichen Rechte, zuerſt nur zu einer Uebung und Belehrung, caſuiſtiſche Summen, welche darauf zu allgemeinerm Gebrauche bekannt gemacht wurden. Aus Allen zuſammengenommen entſtand zuletzt ein Syſtem, wie das des Antoninus. Es konnte, als kirchliches Syſtem, nicht bloß Moral, nicht reine chriſtliche Moral, ſondern nur eine mit Theologie, Tradition, kirchlichem und bürgerlichem

Rechte vermiſchte Moral enthalten, weil dieß nach der herrſchenden Meinung die allein wahre, vollſtändige und allgemein brauchbare Moral war. Dieſes Syſtem müſſen wir nun noch nach ſeiner inneren Beſchaffenheit etwas genauer kennen lernen.

Antoninus nimmt in der menſchlichen Seele, ſo wie mehrere ältere Scholaſtiker, ein Vermögen an, welches er Synteresis nennt. Es iſt eine angeborne thätige Kraft, welche die Menſchen vom Böſen zurückzieht und zum Guten antreibt, ein inneres Princip der praktiſchen Grundſätze, welche dem natürlichen Rechte zum Grunde liegen, eine natürliche Anlage, welche allem Böſen widerſteht und allem Guten zuſtimmt, und nie gänzlich ausgerottet werden kann. Dem Gewiſſen ſchreibt er einen dreifachen Actus: Zeugen, Anklagen, Binden und Löſen zu [g]). Die freie Willkühr iſt ihm ein Vermögen der Vernunft und des Willens, durch welches das Gute unter dem Beiſtande der Gnade, oder das Böſe in Ermanglung derſelben gewählt wird. Die Freiheit rechnet er bloß zum Willen, welcher allein unter allen Kräften der Seele frei ſey. Die Seele kann nicht frei erkennen, oder nicht erkennen. Alle Freiheit im Menſchen kommt nur dem Willen zu. Die Willkühr aber gehört der Vernunft zu. Die Vernunft unterſcheidet zwiſchen dem Guten und Böſen, und nach ihr muß man ſich richten. Die Willkühr kann ſowohl Böſes als Gutes wählen, und gehört daher zur Vernunft und zum Willen. Im Willen iſt ein natürliches Streben zum höchſten Gute, und ein natürlicher Abſcheu

g) P. I. tit. 3.

Abſcheu vor dem Böſen. Die Vernunft aber urtheilt nur, was böſe oder gut ſey, und dieſes Urtheil legt dem einen kein größeres Gewicht als dem andern bei. Die Willkühr iſt kein Actus, keine Fertigkeit, ſondern eine Kraft. Sie iſt nicht aus Vernunft und Willen zuſammengeſeßt, ſondern zu einem Actus der Willkühr wirken Vernunft und Wille zuſammen. Die Gnade iſt nothwendig zum Guthandeln, aber die Freiheit der Willkühr wird dadurch nicht aufgehoben. Dieſe ſeßt ſich ſelbſt in Bewegung, deswegen aber iſt ſie nicht die erſte Urſache ihrer ſelbſt, ſo wie überhaupt das, was die Urſache von etwas Anderem iſt, deswegen nicht die Urſache von ſich ſelbſt iſt. Gott iſt die erſte Urſache, welche die natürlichen Urſachen in Bewegung ſeßt. Dadurch, daß er die natürlichen Urſachen in Bewegung ſeßt, hören ihre Wirkungen nicht auf, natürlich zu ſeyn. Eben ſo hören die Wirkungen des Willens dadurch nicht auf, willkührlich zu ſeyn, daß Gott ſie in Bewegung ſeßt, vielmehr macht er ſie ſelbſt zu willkührlichen Urſachen. Es gehört nicht zur Beſchaffenheit der freien Willkühr, daß einer ſich unbeſtimmt und gleichgültig zum Guten und Böſen verhält. Die Freiheit der Willkühr iſt an ſich auf das Gute gerichtet: denn das Gute iſt ein Object des Willens, welcher nur alsdann nach dem Böſen ſtrebt, wenn er ſich daſſelbe als etwas Gutes vorſtellt, und die Wahl, welche ein eigener Actus des Willens iſt, trifft nur das Gute oder ſcheinbare Gute. Deswegen kann auch die freie Willkühr da, wo ſie am vollkommenſten iſt, nämlich in Gott, gar nicht nach dem Böſen ſtreben. In dem Menſchen iſt vor

und nach der Sünde freie Willkühr, jedoch auf verſchiedene Art. Derjenige, welcher die Gnade nicht hat, kann das Gute wählen, aber nicht das verdienſtliche Gute, dieß entzieht aber der Freiheit der Willkühr nichts. Der Menſch kann ſich auch zur Gnade vorbereiten. Der Menſch hat eine Freiheit der Willkühr, welche zum Böſen gekehrt werden kann. Dieſe Freiheit kann geſchwächt, durch die Gnade im Guten beſtätigt, aber auch hartnäckig im Böſen werden, im anderen Leben aber iſt ſie unabänderlich befeſtigt. Der Wille des Menſchen iſt immer frei, aber nicht immer gut. Die freie Willkühr kann nicht genöthigt, aber ſie kann geneigt gemacht, abgeändert, beſtimmt werden, um etwas zu wollen. Alle menſchliche Handlungen kommen aus der freien Willkühr [h]). Uebrigens beweiſt er die Freiheit aus Schriftſtellen, aus den Vorſchriften der Geſetze, aus den Belohnungen und Strafen, aus dem Vermögen, Gutes und Böſes zu unterſcheiden und zu wählen, daraus, daß die menſchlichen Handlungen wegen ihrer Veränderlichkeit ihren Grund nur in einem freien Vermögen haben können [i]).

Antoninus unterſcheidet das ewige Geſetz noch von dem natürlichen Geſetze. Jenes iſt ihm die Regel der göttlichen Weisheit, ſo fern ſie alle Handlungen und Gemüthsbewegungen leitet. Dieſes iſt ihm eine Theilnehmung der Menſchen an dem ewigen Geſetze, allen gemeinſchaftlich, unabänderlich, unauslöſchlich, indiſpenſabel, es iſt die allen Menſchen eingepflanzte Vernunft. Er weiß die

h) P. I. tit. I. p. 54. beſonders aber tit. 4. l. c. p. 228 ſq.

die Würde und den mannichfaltigen Werth dieſes Geſetzes kaum genug zu erheben, und verbindet damit die Unterſuchung über das Gut und das höchſte Gut [k]). Zwiſchen dem Moſaiſchen und evangeliſchen Geſetze findet er die Hauptverſchiedenheiten, daß jenes auf ſinnliches und irrdiſches, dieſes auf geiſtiges und himmliſches Wohl hinweiſt, daß jenes auf Handlungen, dieſes auch auf Geſinnungen geht, daß jenes durch Furcht vor Strafen, dieſes durch Liebe bewegt. Von dem geoffenbarten göttlichen Geſetze urtheilt er, daß es neben dem natürlichen Geſetze nothwendig geweſen ſey, um alle Sünden und Laſter auszuſchließen und zu verbieten, da das Naturgeſetz in vielen Stücken verdunkelt war, um auch die innern Gemüthshandlungen, über welche kein Menſch urtheilen kann, zu regieren und zu ordnen, um den Menſchen vollkommene Gewißheit über ihre Pflichten zu geben, und um ſie von der ewigen Seeligkeit, als ihrem höchſten Zwecke, zu unterrichten. Das Moſaiſche Geſetz läßt er auf eine weiſe und zweckmäßige Art zwiſchen das Geſetz der Natur und Gnade treten, und unterſcheidet die moraliſchen Theile deſſelben wohl von ſeinen übrigen. Dem evangeliſchen Geſetze ſchreibt er noch die Vorzüge zu, daß es ewig dauern werde, daß es eine Vollendung des alten Geſetzes ſey, daß es neue Geſetze enthalte, und daß keine politiſche Geſetze in demſelben vorhanden ſeyen. Die Bergpredigt betrachtet er als den Hauptſitz derſelben, und zieht ſie in eine ausführliche Unterſuchung [l]).

Der

k) P. I. tit. 12. 13.

l) P. I. tit. 14. 15.

Der Probabilität ſchreibt Antoninus allerdings Anſehen in moraliſchen Dingen zu, nur noch nicht im Jeſuitiſchen Sinne. Eine Meinung, welcher eine andere eben ſo oder faſt eben ſo probable entgegenſteht, hält er für zweifelhaft, nicht für probabel, und behauptet, man müſſe immer die ſicherere wählen, man müſſe die größere Probabilität vorziehen, man müſſe bei zwei Gefahren zu ſündigen die kleinere vorziehen, und zum erlaubten Handeln gehöre immer eine moraliſche Gewißheit m). Es wird ſich an einem andern Orte zeigen, wie viel weiter die Jeſuiten gegangen ſind.

Die Tugend überhaupt iſt ihm diejenige Eigenſchaft des Gemüths, bei welcher man rechtſchaffen lebt, welche niemand übel gebraucht und welche Gott in den Menſchen mit ihrer Zuſtimmung und Mitwirkung hervorbringt. Die Tugenden theilt er nach einem zweifachen Geſichtspuncte ab: 1. ſie ſind entweder natürlich oder erworben oder eingegoſſen. Die erſten ſind vermö-

m) Ballerini vertheidigt ihn wider den Verdacht des Jeſuitiſchen Probabilismus in der dem erſten Bande beigefügten Prael. I. De principiis decidendorum caſuum conſcientiae antiquis et recentioribus, quae ſcilicet Antoninus cum antiquis adhibuit, quaeque his contraria invexerunt Probabiliſtae, unde ille Probabiliſtarum numero perperam a nonnullis adſcriptus demonſtratur. Bei dem erſten Bande finden ſich von Ballerini noch zwei Prälectionen: Eccleſiae ſententia de principiis in deciſione caſuum conſcientiae adhibendis; und De indulgentiis. Bei dem zweiten Bande aber ſind 6 Prälectionen von ihm: De ſimonia — uſura — furto et reſtitutione — eleemoſynae praecepto ſuperflui nomine — ſcandalo — homicidio defenſivo.

vermöge einer natürlichen Anlage in uns und keine eigentliche Tugenden, die andern entſtehen aus oft wiederholten guten Handlungen, die dritten aus der Gnade Gottes, und dahin gehören eigentlich alle Tugenden. 2. Sie ſind entweder intellectuell, oder moraliſch oder theologiſch. Die erſten ſind im Verſtande und vervollkommnen ihn: Weisheit, Verſtand, Wiſſenſchaft, Kunſt, Klugheit. Die andern heißen deswegen ſo, weil Sitte (mos) oder Gewohnheit eine natürliche oder gleichſam natürliche Neigung, etwas zu thun, hervorbringen; ſie werden auch Principal- oder Cardinaltugenden genannt, und ſind Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Die theologiſchen Tugenden ſind Glauben, Hoffnung und Liebe. Die heidniſchen Weltweiſen haben dieſe Tugenden weder gekannt, noch beſeſſen. Es giebt eine zweifache Seeligkeit des Menſchen, die eine iſt der menſchlichen Natur proportionirt, der Menſch kann zu ihr durch die Principien ſeiner Natur gelangen, und wenn er ſonſt zu keiner andern Glückſeligkeit beſtimmt würde, ſo würden die intellectuellen und moraliſchen Tugenden hinreichend für ihn ſeyn. Aber weil es noch eine andere Seeligkeit giebt, welche die Kräfte der menſchlichen Natur überſteigt, zu welcher der Menſch nur durch göttliche Kraft und eine gewiſſe Theilnehmung an der Gottheit gelangen kann, weil die natürlichen Principien des Menſchen nicht hinreichen, ihn zu dieſer Seeligkeit vollkommen zu beſtimmen, ſo müſſen ihm von Gott gewiſſe Principien geſchenkt werden, durch welche er zu einer übernatürlichen Seeligkeit beſtimmt wird, gleichwie er, jedoch auch nicht

nicht ohne göttliche Hülfe, durch natürliche Principien zu einem natürlichen Zwecke und Glücke beſtimmt wird. Dieſe Principien heißen theologiſche Tugenden, weil Gott ihr Object iſt, weil ſie uns von ihm allein eingegoſſen werden, und weil ſie uns allein durch die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift vorgeſchrieben ſind. Obgleich Vernunft und Willen, ſo fern ſie natürliche Principien ſind, natürlich auf Gott gerichtet ſind, ſo ſind ſie doch, ſofern Gott Gegenſtand einer übernatürlichen Seeligkeit iſt, nicht ihrer Natur nach hinreichend auf Gott gerichtet. Obgleich der Menſch von Natur eine Neigung zu einem natürlichen Zwecke, der Glückſeeligkeit, hat, ob er gleich durch das natürliche Licht ſeines Verſtandes das Gute erkennt, obgleich ſein Wille von Natur nach dem Gute der Vernunft ſtrebt, ſo iſt dieß doch von einer übernatürlichen und vollkommenen Seeligkeit noch weit entfernt. Zu dieſem Zwecke mußte der menſchlichen Natur ſelbſt etwas Uebernatürliches geſchenkt werden. Der Verſtand wird auf den übernatürlichen Zweck dadurch gerichtet, daß dem Menſchen übernatürliche Principien mitgetheilt werden, welche er durch göttliches Licht in ſich aufnimmt, darauf bezieht ſich der Glaube. Der Wille wird auf den übernatürlichen Zweck als einen erreichbaren gerichtet durch die Hoffnung, und auf eine geiſtliche Verbindung, durch welche wir gewiſſermaßen in jenen Zweck verwandelt werden, durch die Liebe. Durch den Glauben ergreift der Verſtand, was er hofft und liebt, und dadurch, daß einer ſich Hoffnung von einem macht, ſchreitet er zur Liebe rc. In der Ordnung der Vollkommenheit aber

geht

geht die Liebe dem Glauben und der Hoffnung vor, weil beide durch Liebe gebildet werden und die Vollkommenheit der Tugend erhalten [n]). Wiefern die Tugend in einer Mittelſtraße beſtehe, was die Tugenden für Folgen und Grade haben, wie ſie mit einander in Verbindung ſtehen, wird noch beſonders unterſucht.

Bei den Cardinaltugenden wird auch von der Buße gehandelt. Sie iſt Traurigkeit über begangene Sünden, Haß derſelben und Entſchluß, ſie nicht mehr zu begehen. Sie iſt eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen Gott. Die Moralphiloſophen kennen ſie nicht, weil ſie nicht wußten, daß die Sünde durch Reue ausgeſöhnt werden könne. Sie beſtraft die begangene Sünde. Der Menſch kann ohne die wirklich beobachteten Sacramente der Kirche ſeelig werden, aber ohne die Tugend der Buße niemals. Die Früchte der Buße ſind: die Wiederherſtellung der Tugenden und Verdienſte, die Reinigung der Sünden, die Erneuerung der Seele, die Theilnehmung an den Gütern der Kirche, als Gebeten, Indulgenzen ꝛc., die Vorbereitung der Belohnungen. Sie geht vor den meiſten Tugenden vorher, dem Glauben aber folgt ſie nach [o]).

Die Liebe iſt der Tugenden vortrefflichſte. Ihr Hauptgegenſtand iſt Gott, welcher um ſein ſelbſt willen geliebt werden ſoll, der Nächſte aber um Gottes willen. Sie iſt zum Heile und zu allen anderen Tugenden nothwendig, ſie iſt in allen Tugenden wirkſam, ſie dauert ewig. Gegen-

n) P. IV. tit. 1.

o) P. IV. tit. 5. p. 238 ſq.

Gegenſtände der Liebe ſind: Gott, unſere Seele, unſer Nächſter, unſer Körper. Gott muß über Alles und vor Allem geliebt werden, mehr, als wir ſelbſt. Uns ſelbſt ſollen wir lieben, nach unſerer vernünftigen Natur oder dem inneren Menſchen, ihn in ſeiner Integrität erhalten, uns geiſtliche Güter zu verſchaffen ſuchen, bei uns ſelbſt einkehren, gegenwärtige gute Gedanken in uns aufſuchen, vergangene Güter zurückrufen, in der Hoffnung zukünftiger uns freuen, in uns keine Zwietracht des Willens dulden. — Dieß iſt moraliſche Selbſtliebe. Die Seele des Nächſten ſollen wir mehr lieben, als unſern Körper, unſern eigenen Körper mehr als den des Nächſten [p]). Die Hoffnung iſt die gewiſſe Erwartung zukünftiger Seeligkeit, welche aus Verdienſten und der Gnade entſpringt. Sie iſt eine Tugend, denn ſie verſchafft ihrem Beſitzer einen Werth und macht ſeine Handlungen gut, ſie hat die Vernunft und Gott zur Regel [q]). Der Glaube iſt eine theologiſche Tugend: denn er hängt vom freien Willen ab, welcher durch die Gnade bewegt wird, und bezieht ſich auf Gott, es wird ihm in der Schrift Belohnung verheißen und er iſt nothwendig zur Seeligkeit [r]). Ohne Gnade kann der Menſch das ewige Leben nicht verdienen. Das Verdienſt iſt die Wirkung der mitwirkenden Gnade, und durch dieſes Verdienſt verdient der Menſch vermittelſt guter Werke das ewige Leben [s]).

Die

p) P. IV. tit. 6.

q) l. c. tit. 7.

r) l. c. tit. 8.

s) l. c. tit. 9. p. 491.

Die Gaben des heiligen Geiſtes unterſcheidet Antonin von den eingegoſſenen Tugenden. Sie kommen nämlich aus göttlicher Inſpiration, nicht aus der Gnade, und treiben den Menſchen unmittelbar zum Guten an; dieſem inneren Antriebe folgt der Menſch, weil er von einem beſſeren Principe, als der menſchlichen Vernunft, in Bewegung geſetzt wird. Die Gaben des Geiſtes werden auch von den intellectuellen und moraliſchen Tugenden unterſchieden. Dieſe ſtammen aus der durch die Gnade erleuchteten Vernunft her, die Gaben aber kommen von dem heiligen Geiſte, welcher das Gemüth bewegt, ſeinem Antriebe durch dieſe oder jene Gabe zu folgen. Doch unterſtützen ſich die Tugenden und die Gaben, und es kann Gaben geben, welche zugleich moraliſche Tugenden ſind, nur daß jene immer wegen Ehrfurcht gegen Gott beſtehen, dieſe aber von dem Gute der Vernunft ſich nicht entfernen. Zu den theologiſchen Tugenden gehören keine Gaben des heiligen Geiſtes. Das menſchliche Gemüth wird von dem heiligen Geiſte nicht in Bewegung geſetzt, wenn es nicht vorher mit ihm auf irgend eine Art vereinigt iſt. Die erſte Vereinigung des Menſchen mit Gott aber geſchieht durch Glauben, Hoffnung und Liebe. Daher werden dieſe theologiſchen Tugenden bei den Gaben vorausgeſetzt und ſind gleichſam ihre Wurzeln. Die Gaben gehören insgeſammt zu dieſen drei Tugenden, und ſind aus ihnen abgeleitet. Sie ſtehen unter den theologiſchen und über den Cardinaltugenden. Der Gaben ſind nicht mehr und nicht weniger, als ſieben, und ihr Rang

 erhellt

erhellt aus ihrer Aufzählung. Sie ſind ſo verbunden, daß man die eine ohne die andere nicht haben kann. Sie ſind nothwendig zur Seeligkeit, und dauern auch bei den Seeligen fort [t]). Die Gabe der Weisheit beſteht in der Contemplation des Göttlichen und in der Anordnung menſchlicher Dinge nach göttlichen Regeln [u]). Dieß giebt dem Verfaſſer auch Veranlaſſung, von dem contemplativen Leben und der Entzückung zu reden. Die Gabe des Verſtandes, welcher nicht bloß ſpeculativ, ſondern praktiſch iſt, das Göttliche faßt, und auch das Sittliche in Beziehung auf Gott betrachtet [v]). Aus dieſer Gelegenheit wird auch von der heiligen Schrift, von der Theologie, von den Irrthümern der Heiden, Juden, Muhammedaner und Häretiker gehandelt. Die Gabe des Raths beſteht darin, daß der Menſch in ſeinen Handlungen nicht durch Unterſuchung ſeiner Vernunft, ſondern gleichſam durch einen vom heiligen Geiſte empfangenen Rath geleitet wird [w]). Hier auch von den evangeliſchen Rathſchlägen. Die Gabe der Stärke iſt eine uns vom heiligen Geiſte eingeflößte Kraft, den Uebeln des Lebens und den Verſuchungen zum Böſen tapfer zu widerſtehen. Sie iſt verſchieden von der Stärke oder Tapferkeit, als einer moraliſchen Tugend, und zwar dadurch, daß ſie mit einem unbeſchränkten Vertrauen auf Gottes Macht verknüpft iſt, und daher zur Ueberwindung aller Gefahren ſtärkt und den

t) P. IV. tit. 10.

u) l. c. p. 504 ſqq.

v) P. IV. tit. 11.

w) l. c. tit. 12.

den Menſchen immer zur ewigen Seeligkeit führt [x]). Die Gabe der Furcht iſt Furcht vor Gott, weil die Schrift ſie vorſchreibt, weil Gott der Allmächtige iſt, weil er allwiſſend und gerecht iſt, und die Furcht vor ihm uns nützlich iſt [y]). Die Gabe der Frömmigkeit iſt kindliche Zuneigung zu Gott als Vater [z]). Die Gabe der Wiſſenſchaft iſt eine vollkommen gewiſſe Erkenntniß von Sachen des Glaubens und des Lebens, welche menſchliche Kräfte überſteigt und durch den heiligen Geiſt gewirkt wird [a]).

Dieß iſt die Anlage und dieß ſind die merkwürdigſten Principien und Ideen eines großen, voluminöſen Werks, welches ſein Anſehen in der katholiſchen Kirche auch jezt noch nicht verloren hat. Man wird manches Vortreffliche in dieſem Syſteme nicht verkennen, und einſehen, daß die Moral der katholiſchen Kirche nicht durchaus ſo verwerflich war, als die Proteſtanten in ihrem polemiſchen Eifer behauptet haben. Man wird nun auch einſehen, wie, warum und in welchem Sinne man gerade dieſe Tugenden in den Syſtemen aufſtellte, ſie ſo eintheilte, benannte und anordnete. Man wird bei dieſem wackern Erzbiſchofe auch hie und da freie Blicke und reinere moraliſche Einſichten nicht überſehen [b]).

Auch

x) l. c. tit. 13.

y) l. c. tit. 14.

z) l. c. tit. 15.

a) l. c. tit. 16.

b) Ich ſetze hier noch hinzu, daß Antoninus vom vollkommenen päbſtlichen Ablaſſe ſagt, er könne die Schuld nicht

Auch die Vorſtellung von der Heiligkeit des Mönchslebens gehört mit zu der herrſchenden kirchlichen Moral. Der mönchiſche Stand wurde als Stand der chriſtlichen Vollkommenheit betrachtet. Mönchsgeſellſchaften und Klöſter ſah man als nothwendig erforderlich in der wahren Kirche an, und ſie wurden auch von ihrem Oberhaupte beſtätigt, geſchützt und mit Rechten verſehen. Mönche und Nonnen beobachteten jene evangeliſchen Rathſchläge, welche Jeſus und die Apoſtel ſelbſt gegeben hatten. Sie waren nicht für alle gegeben, aber doch für die, welche eine beſondere göttliche Gnade dazu empfangen und ſich förmlich zur Beobachtung derſelben verbindlich gemacht hatten. Nur da, wo nicht nur die Gebote, welche für alle gegeben waren, ſondern auch die Rathſchläge beobachtet wurden, wurde die chriſtliche Moral vollſtändig erfüllt, und war eine vollendete chriſtliche Kirche vorhanden. Selbſt die tiefe Verehrung gegen den Mönchsſtand gehörte zu den Pflichten der Nichtmönche, und dieſe ſuchten auch wohl ohne Gelübde, in ihrem Privatleben, ſich der Vollkommenheit des Mönchsſtandes zu nähern, und auch in die gemeine Moral kam viel von der Mönchsmoral hinein. Man möchte faſt ſagen, daß das idealiſche Princip des Sittlichen überhaupt in der Mönchsmoral angenommen wurde, und daß die Vorſchriften der gemeinen Moral nur als Abſtufungen derſelben angeſehen wurden. Wie dieſe Ideen emporgekommen, wie verdorben jetzt

nicht aufheben, welches Gott allein könne, und jene Behauptung laſſe ſich bloß dadurch etwa noch retten, daß die Erlaſſung der Schuld auf vorhergegangene Reue und Beichte bezogen werde. P. I. tit. 10. cap. 3.

jetzt die Sitten in den Klöſtern waren, was die Mönche für einen mächtigen Einfluß auf die Sittlichkeit und Denkart des Zeitalters hatten, was jetzt für neue Mönchsorden entſtanden, gehört hieher nicht. Auch daß durch die Rathſchläge die Gebote und mit ihnen die thätige menſchliche Tugend in Verachtung gekommen, war zwar etwas in der Geſchichte der Moral überhaupt Merkwürdiges, aber es war jetzt etwas ſchon ſehr Altes. Eben ſo iſt es mit der Meinung, daß der Mönche Vollkommenheit und Tugend andern Menſchen zu gut kommen und zugerechnet werden könne, und daß Kloſterſtiften und Wohlthätigkeit gegen Klöſter eine beſonders verdienſtliche Tugend ſey. Endlich war auch das nichts Neues, daß man in der mönchiſchen Vollkommenheit ſelbſt wieder Grade annahm und daß die Mönchsorden mehr oder weniger ſtreng waren. Geſchrieben wurde immer noch viel über das Mönchsleben [c]), aber neue Ideen findet man in dieſen Schriften nicht, es iſt nur Wiederhohlung des Alten, oder ſind es Streitſchriften über den Sinn gewiſſer Ordensregeln, über Rechte und Pflichten gewiſſer Orden. Am merkwürdigſten ſind die Gegner der herrſchenden Mönchsmoral und die Schriften, in welchen ſie angegriffen wird. Dieß aber wird ſchicklicher in dem folgenden Abſchnitte ſeine Stelle finden.

c) Z. B. *Joh. Trithemius* Commentar. in regulam S. Benedicti, Exhortat. ad monachos LL. 2., de triplici regione clauſtralium, de religioſorum tentationibus LL. 2, de vitio proprietatis monachorum, ſ. deſſen Opera ſpiritualia Mogunt. 1605.

Drittes Kapitel.

Von den Gegnern der herrſchenden Moral und den myſtiſchen Moraliſten.

Dem herrſchenden Lehrbegriffe, auch in ſo fern er das Sittliche betraf, hatte es niemals an Gegnern gefehlt. Seit dem zwölften Jahrhundert wurden ſie häufiger, und verbanden ſich in offene oder geheime Geſellſchaften. Die Moral der Gebräuche fand die beſtimmteſte und ſtandhafteſte Widerſacher. Viele unterſchieden genau zwiſchen den Vorſchriften Jeſu und der Apoſtel, und zwiſchen den Vorſchriften der Kirche, des Pabſts und der Biſchöfe, und erklärten nur jene für verbindlich und zur Seeligkeit hinreichend. Dieß thaten ſchon die Waldenſer, welche vermittelſt des Gebrauchs der Bibel faſt die ganze reine Moral des Evangeliums in Lehre und Praxis unter ſich wiederherſtellten. Faſt alle diejenigen, welche auf eine Reformation der Kirche drangen, oder ſie auch ſchon unter ſich in abgeſönderten Geſellſchaften einführten, haben auch auf eine Verbeſſerung der herrſchenden Moral gedrungen, für eine beſſere Moral geſchrieben, und in ihren Schriften, worin ſie den verderbten Zuſtand der Kirche beklagten und Vorſchläge zu einer Reformation machten, auch auf dieſen Zweck hingearbeitet. Wiklef, geb. 1324. † 1384, Lehrer zu Oxford, in der ſcholaſtiſchen Theologie, im kanoniſchen und bürgerlichen Rechte, am meiſten aber

im

im Studium der heiligen Schrift wohl bewandert, erklärte ſich aufs nachdrücklichſte wider Mönchsmoral und Mönchsleben und wider die meiſten Gebräuche der römiſchen Kirche. Er that dieß vorzüglich in einem Trialogus [d]). In Beſtreitung der moraliſchen Irrthümer dieſer Kirche iſt er übrigens weit neuer und glücklicher, als in der Aufſtellung moraliſcher Wahrheiten. So beſtreitet er die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte, alle Verordnungen, welche in der Schrift ſelbſt keinen Grund haben, die päbſtlichen Abläſſe und Diſpenſationen, die Pflicht, den Pabſt als das Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, die Bilderverehrung, die Wallfahrten, das Faſten, alles nach den herrſchenden Begriffen, auch den Cälibat der Prieſter ſehr glücklich, wiewohl mit Derbheit und Heftigkeit. Auch iſt es immer eine ſehr merkwürdige Aeußerung von ihm, daß nicht nur Irrlehren, ſondern auch Unſittlichkeiten Ketzereien ſeyen, und daß ein ſittlich-guter Mann kein Ketzer ſeyn könne; und daß er jeden Todſchlag, auch die Todesſtrafen und das Kriegeführen, für unerlaubt erklärte [e]), iſt ein Beweis, daß er zu einer reinen und freien Anſicht der urſprünglichen chriſtlichen Moral

d) gedruckt 1525. Francof. et Lipſ. 1753. unter dem Titel: Dialogorum LL. 4. Dieſe letzte Ausgabe iſt von L. P. Wirth, und enthält einen Anhang in deutſcher Sprache über Wiklef's Leben, Lehren und Schriften, nebſt einem Verzeichniſſe von Büchern, welche von ihm handeln.

e) S. *Lewis* in Hiſtory of the life and ſufferings of J. Wicliffe Lond. 1720., welcher auch die vielen ungedruckten Aufſätze Wiklef's zur Darſtellung ſeiner Lehren gebraucht hat.

Moral vorgedrungen war. Wenn er hingegen ſich zu allgemeineren moraliſchen Principien und Unterſuchungen erheben will, ſo bleibt er entweder bloß bei dem Gewöhnlichen ſtehen oder verirrt er ſich leicht. In dem dritten Buche ſeines Trialogus iſt faſt lauter Moral enthalten. In der Unterſuchung über die Tugend wird zuerſt die ungeſchaffene Tugend, welche perſönlich der Logos und weſentlich Gott ſelbſt iſt, von den geſchaffenen Tugenden unterſchieden, und dieſe ſind entweder natürlich oder moraliſch, die moraliſchen aber wiederum entweder moraliſch-menſchlich oder theologiſch. Jene ſind die Cardinaltugenden, von welchen Wiklef faſt ganz nach Anleitung des Ariſtoteles handelt f). So werden auch die theologiſchen Tugenden nach der gewöhnlichen Weiſe abgehandelt. Bei dem Glauben kommt die Lehre vor, es ſey unmöglich, daß einer ſündige, wenn er nicht auf irgend eine Art Mangel an Glauben habe; wenn einer wiſſe und feſt glaube, daß die Sünde von Gott beſtraft werde, ſo könne er nicht ſündigen g). Daraus möchte man den vorher angeführten Satz erklären, daß kein rechtſchaffener Mann ein Ketzer ſeyn könne, und daraus möchte ihm ein anderer Sinn zuwachſen, als man ſonſt anzunehmen geneigt wäre. Die Rechtſchaffenheit iſt Wiklef'en ein Beweis von rechtem und feſten Glauben, und dieſer leitet noth-

f) Lib. III. c. 1. 2.

g) L. III. cap. 2. Impoſſibile eſt, quemquam peccare, niſi de tanto in fide deficiat, quia ſi poenam infligendam fore peccantibus cogitaret et plene crederet et haberet fidem divinae noticiae, quomodo cognoſcit omnia, cum aliis veritatibus credendis, non tunc indubie ſic peccaret p. 85. ed. *Wirth.*

nothwendig zur Rechtſchaffenheit, beſonders weil er mit dem Glauben verbunden iſt, daß Gott die Sünden beſtrafe, und ohne Glauben giebt es keine Tugend. Ueber die Natur der Sünde trägt er ſo unverſtändliche und ſpitzfindige Lehren vor, daß man ſie nicht einmal deutlich wieder geben kann [h]). Deutlicher und lobenswürdiger erklärt er ſich über den Unterſchied zwiſchen verzeihlicher und Todſünde. In dem gewöhnlichen Sinne erkennt er dieſen Unterſchied nicht an. Da die Unterſcheidung in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich begründet iſt, ſo will er den Sinn der Ausdrücke der Schrift gemäßer beſtimmen. Er nennt eine Todſünde nur die, welche ewiger göttlicher Strafen würdig iſt, und kennt in ſo fern nur Eine Todſünde, nämlich die Sünde wider den heiligen Geiſt [i]). Jede andere Sünde, meint er, könne verzeihlich genannt werden, ſetzt jedoch hinzu: da diejenigen wirklichen Sünden, welche die gegenwärtige Gnade auslöſchen, uns ihren Grenzen nach unbekannt ſeyen, ſo müſſen

h) z. E. c. 4. p. 89. Peccatum, dictum formaliter, non eſt virtuti contrarium, quia tunc foret creatura et res poſitiva, ſicut ſunt omnes habitus, qui ſicut ſunt qualitates, ſic ſunt neceſſario creaturae et ita non foret peccatum, niſi fuerit a Deo bono creatum et aeternaliter ordinatum. — Peccatum dictum formaliter non privative virtuti opponitur, quamvis inferat neceſſario privationem gratiae; et ratio eſt iſta, quia juſtum eſt et decretum a Deo, quod homo privetur gratia Dei pro peccato, ſed nullum peccatum dictum formaliter eſt juſtum aut decretum a Deo, ideo nullum peccatum dictum formaliter poteſt dici privatio, ſed privationem praecedentem ex Dei judicio antecedit.

i) *finalis inpoenitentia*, quod eſt peccatum in ſpiritum ſanctum p. 93.

müſſen wir uns innerhalb der Grenzen unſerer Erkenntniß halten; da wir nicht genau wiſſen, welche Sünden tödtlich oder verzeihlich ſeyen, ſo müſſen wir jede Sünde fliehen; es iſt genug, daß wir wiſſen, jede Sünde ſey mit Gefahr verbunden, ſtrafwürdig und Undankbarkeit gegen Gott. Dieß war unſtreitig die weiſeſte Lehre, welche einem Zeitalter gegeben werden konnte, das die Unterſcheidung zwiſchen verzeihlicher und tödlicher Sünde ſo ſehr mißverſtand und mißbrauchte. Eine unendliche Sünde giebt er nicht zu, ſofern darunter eine ſolche verſtanden wird, welche eine unendliche Verſchuldung oder eine unendlich ſchwere Strafe nach ſich zieht, welches bei einem endlichen Weſen gar nicht gedacht werden kann, ſondern bloß in ſo fern, als ſie etwas ohne Endzweck iſt [k]). Daß Alles in der Welt nach einer abſoluten Nothwendigkeit gehe, nimmt Wiklef nicht nur in der Glaubenslehre [l]), ſondern wiederum ausdrücklich in der Sittenlehre an [m]). Man ſieht wohl, daß er im Gegenſatze gegen die herrſchende Lehre den reinen Auguſtinismus wiederherſtellen will.

k) Lib. III. cap. 6. p. 96. Peccatum dicitur infinitum quodammodo privative h. e. peccatum caret fine laudabili gratia cujus deberet fieri.

l) Lib. II. cap. 14. Hier kommen Sätze, wie folgende, vor: Deus neceſſitat creaturas ſingulas activas ad quemlibet actum ſuum, et ſic ſunt aliqui praedeſtinati h. e. poſt laborem ordinati ad gloriam, aliqui praeſciti h. e. poſt vitam miſeram ad poenam perpetuam ordinati — *Temporale* eſt *cauſa* praedeſtinationis aeternae, *praecedente* tamen *cauſa aeterna*, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae.

m) Lib. III. cap. 8. 9.

will. Dieſen mit der Sittenlehre zu vereinigen, bemüht er ſich weiter nicht, er ſtützt ſich nur auf die heilige Schrift und die alten Lehrer [n]). Im Uebrigen beſteht ſeine Moral darin, daß er die ſogenannten ſieben Todſünden nebſt den ihnen entgegengeſetzten Tugenden, mit ſtarken Ausfällen auf Päbſte, Geiſtliche und Mönche, abhandelt [o]). Huß, † 1415., lehrte Wiklef'en gemäß. Tadel der Kirchenverfaſſung, der Moral der Gebräuche, des Pabſts und des Clerus macht den Hauptinhalt ſeiner Schriften aus, und nur deswegen wurde er eigentlich verdammt, von allgemeiner Moral kommt nichts Bedeutendes vor [p]). Peter von Ailly, zuerſt Kanzler der Univerſität Paris und darauf Biſchof von Cambray und Cardinal, Lehrer Gerſon's und Clemange's, † 1425., ein gelehrter Scholaſtiker, drang nicht nur gleichfalls auf eine moraliſche Verbeſſerung der Kirche, ſondern verfaßte auch mehrere moraliſche Schriften, welche meiſtentheils einen myſtiſchen Geiſt athmen [q]) oder ſich auch mit einzelnen moraliſchen Fragen beſchäftigen [r]). Niklas von Clemange, einem Dorfe

n) l. c. p. 102.

o) Lib. III. c. 9-23.

p) Einige hieher gehörige Aufſätze von ihm: Explicatio ſymboli, decalogi et orationis dominicae — de peccato mortali — de matrimonio — de cognitione et dilectione Dei — de tribus hoſtibus hominis et ſeptem peccatis mortalibus ſ. Hiſtoria et Monumenta Joh. Huſs — Norimb. 2 Voll. 1558.

q) Dahin gehören vorzüglich ſeine Schriften über die Contemplation, welche ſich in ſeinen Opuſc. Argentor. 1490. finden.

r) *Launoius* Hiſt. regii Navarrae Pariſ. collegii P. 3. lib. 1. c. 4. führt mehrere ungedruckte, hieher gehörige Schriften an.

Dorfe in der Diöceſe Chalons, † um 1440., drückte nicht nur in ſeiner Schrift vom verdorbenen Zuſtande der Kirche ſehr ſtrenge moraliſche Grundſätze aus, ſondern gab auch moraliſche Aufſätze heraus, welche mit eben ſo viel Geiſt und Gründlichkeit, als Eleganz und Geſchmack geſchrieben ſind. In denſelben handelte er von der Einſamkeit, von dem Nutzen oder Glücke des Leidens, von dem Mißbrauche der göttlichen Gaben, von der ſchädlichen Vervielfältigung der Feſte und der würdigen Feyer derſelben [s]). Seine Briefe ſind voll ächt-chriſtlicher moraliſcher Belehrungen, treffender Darſtellungen von Laſtern und Tugenden und ausgeſuchter praktiſcher Vorſchriften [t]). Er hatte ſich durch den Geiſt der griechiſchen und römiſchen Moralphiloſophen ganz genährt, und ſich durch die Sittenlehre des Evangeliums noch mehr erhoben und aufgeklärt. Mit Bitterkeit und Sarkasmen und mit mahleriſchen Schilderungen bekämpft er die Sittenloſigkeit der Zeitgenoſſen, ſeine Ermahnungen ſind eifrig, ja feurig, ſeine Darſtellung iſt klar und ſprechend, ſeine Anweiſungen ſind frucht-

s) De fructu eremi — de fructu ſeu proſperitate rerum adverſarum — tractatus in parabolam de filio prodigo — de novis feſtivitatibus non inſtituendis — de praeſulibus Simoniacis ſ. Opp. cum notis et conjecturis *J. M. Lydii*. Lugd. Bat. 1613. vergl. *Dupin* Bibl. XX 271 ſqq.

t) ſ. z. E. ep. 9. von der Geduld, 11. von der Geſundheit der Seele, 60. vom Ehrgeize, 62. von den Vortheilen der Verfolgungen, 65. 73. 74. f. von den Pflichten der Geiſtlichen, 82. von der Ungewißheit und Kürze des Lebens, 92. von der Wohlthätigkeit und Wachſamkeit.

fruchtbar und reich, ſeine Räthe ſind weiſe. Johann von Goch, Prior eines Kloſters zu Mecheln, † 1475., gibt eine Schrift heraus, in welcher er die Irrthümer in Anſehung des evangeliſchen Geſetzes aufzählt und aufdeckt [u]). Unter dieſe rechnet er es, daß man das evangeliſche und Moſaiſche Geſetz faſt immer vermiſche, daß man die chriſtliche Vollkommenheit oft nur in das Glauben, nicht aber in die Werke des Glaubens geſetzt habe, daß man die Verbindlichkeit eines Gelübdes, namentlich eines Mönchsgelübdes, zur vollkommenen Erfüllung der evangeliſchen Vorſchriften für nöthig halte, wie wenn es nicht beſſer wäre, ſich allein an dieſe zu halten und ſie mit freier und liebevoller Seele, ohne das Joch eines Gelübdes, auszuüben. Der Dominikaner Savonarola, berühmt durch die Strenge ſeiner Sitten, durch ſeine Predigten, durch die politiſche Rolle, welche er zu Florenz ſpielte, und durch ſein tragiſches Ende 1498., verdient nicht weniger, ja noch mehr, als fruchtbarer und achtungswürdiger moraliſcher Schriftſteller bekannt zu ſeyn. Seine moraliſchen Aufſätze ſind voll reiner und erhabener Ideen, voll Gefühl und Freimüthigkeit. In ſeinem Triumphe des Kreuzes [v]) erweiſt er die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre vom Kreuze oder des Chriſtenthums vornehmlich aus ſeiner

u) De quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis in *Walchii* Monimenta medii aevi Faſcic. IV. 73 ſqq.

v) Triumphus crucis ſeu de veritate fidei. Florent. 1497.

ſeiner inneren moraliſchen Kraft und aus ſeinen Wirkungen auf das Herz und Leben der Menſchen. In einer andern Schrift erklärt er die Einfalt des chriſtlichen Lebens w) nach dem Sinne der Myſtik, ohne jedoch die Vorſchriften der Klugheit und des äußern Anſtands zu vergeſſen. Die ruhige und ſtille Gemüthsſtimmung, das gute Herz und den reinen Willen betrachtet er daſelbſt als den Grund der ächten Erkenntniß Gottes. Das Beiſpiel und die Geſchichte Jeſu iſt ihm ein weit ſicherers Mittel, zu dieſer Gemüthsſtimmung zu gelangen, als die unſichern Lehren der Weltweiſen. Anderswo erhebt er den Werth des innern Gebets und ſchreibt dem äußern Gottesdienſte nur den Werth eines Mittels zur Erweckung und Belebung des innern religiöſen Sinns zu x).

Unter den Männern, welche die herrſchende Sittenlehre durch die heilige Schrift und größtentheils auch durch ein innig gefühltes Bedürfniß einer Kirchenreformation und einer innern Myſtik berichtigten, iſt Gerſon bloß deswegen nicht eher genannt worden, weil er unter ihnen ausgezeichnet zu werden, und eine beſondere, weitere Stelle einzunehmen verdient. Sofern er der herrſchenden Moral

w) De ſimplicitate vitae chriſtianae libri 4. Venet. 1517.

x) Tractato della oratione mentale findet ſich nebſt andern ähnlichen Aufſätzen in Opere compoſte del Ven. P. J. Hieronymo da Ferrara. Venet. 1504. *Dupin* Bibl. XX. 391 ff. führt noch mehrere moraliſche Aufſätze von ihm an. vergl. Arnold Myſt. Theol. S. 462 f. Ammon Geſch. der Homilet. I. 184 ff.

Moral des Zeitalters und ihren Fehlern huldigte, iſt er ſchon vorher einigemale aufgetreten, als Myſtiker wird er nachher unter der Reihe der übrigen auftreten, hier ſoll er ſich als Moraliſte überhaupt und als Verbeſſerer der Moral zeigen, wobei es aber unvermeidlich iſt, daß manches einfließe, worin er mit der gewöhnlichen Moral übereinſtimmte.

Gerſon, † 1429., Canzler von Paris, als der größte Theologe ſeines Zeitalters geachtet, eben ſo geſchickt in praktiſchen Unterhandlungen als gründlich in der Gelehrſamkeit, beredt, freimüthig und feſt mitten in Gefahren und Verfolgungen, der wichtigſte Mann auf der Synode zu Coſtniz, wie auf der Univerſität zu Paris, war auch als moraliſcher Schriftſteller fruchtbar, reich, oft neu und tief eindringend. Wenn auch in dieſen Schriften, wie in andern, ſein Styl rauh, barbariſch, oft fehlerhaft und unrichtig iſt, ſo iſt doch Methode, Ordnung und oft wahre Beredſamkeit in ſeiner Darſtellung nicht zu verkennen. Er beſchäftigt ſich nicht bloß eifrig mit den allgemeinen moraliſchen Lehren und Grundſätzen, auch nicht bloß mit den zu ſeiner Zeit gangbaren, gewöhnlichen moraliſchen Gegenſtänden, ſondern auch mit ſeltneren und ſpecielleren, z. E. mit der religiöſen Erziehung der Kinder [y]), mit der Schädlichkeit unzüchtiger Bilder, Lieder

y) Opp. ed. *Dupin* T. III. p. 278 ſqq. Tractatus de parvulis trahendis ad Chriſtum, eine Schrift voll trefflicher Ideen, worin auch der Werth einer frühen Frömmigkeit und die Unſittlichkeit des Aergerniſſes ins Licht geſetzt wird.

Lieder u. dgl. [z]), des Romanleſens [a]), des Narrenfeſtes [b]), mit den Pflichten der Fürſten [c]).

Zwei Schriften, welche unter Gerſon's Namen bekannt ſind und auch in guten Handſchriften unter demſelben vorkommen, würden am beſten dazu dienen, das Ganze ſeiner Moral im Zuſammenhange darzuſtellen. Die eine iſt ein kurzes Compendium der Theologie [d]), welches auch die Moraltheologie nach der in jenem Zeitalter gewöhnlichen Manier in ſich begreift, die andere enthält unter dem Namen moraliſcher Regeln [e]) theils allgemeine Lebensvorſchriften, theils Beſtimmungen über die ſieben Todſünden, die zehn Gebote und die Sacramente. Allein Dupin, der große Kenner und Herausgeber der Gerſonſchen Schriften, zweifelt ſehr, ob jene beiden Schriften wirklich von ihm ſind, und zwar wegen Verſchiedenheit des Styls. Ich ſetze hinzu, daß dieſe beiden Schriften gar zu ſehr an der herrſchenden Moral hängen und

z) Expoſtulatio ad poteſtates publicas adverſus corruptionem juventutis per laſcivas imagines et alia hujusmodi l. c. p. 291 ſqq. Zur Vertheidigung dieſer Abhandlung iſt geſchrieben: Reſponſio ad ſcripta cujusdam errantis. De innocentia puerili p. 294 ſq.

a) Tractatus contra Romantium de Roſa l. c. p. 297 ſqq. Eine unglückliche Dichtung, aber die Sache ſelbſt wahr und lehrreich.

b) Super ludo ſtultorum l. c. p. 309 ſq.

c) De conſiderationibus, quas habere debet princeps, an Carl VII. gerichtet — Inſtructiones ad Johannem Majorem, an des Dauphin Ludwig's Lehrer gerichtet — beide T. III. Opp.

d) T. III. p. 233 - 422.

e) l. c. p. 77 - 106

und keine Spuren freierer und reinerer Denkart an ſich tragen [f]). Daſſelbige iſt der Fall mit den Definitionen theologiſch-moraliſcher Ausdrücke [g]), welche unmittelbar nach den moraliſchen Regeln zu ſtehen pflegen, und welche auch ſonſt ſchon dem Gerſon abgeſprochen worden ſind.

Die Freiheit ſucht Gerſon mit der Gnade in Uebereinſtimmung zu bringen. Er betrachtet jene als eine Kraft des Willens und der Vernunft, weil das Wollen und Wählen bei ihr weſentlich ſey [h]). Dabei lehrt er ein Verderben in der menſchlichen Natur, welches in moraliſcher Schwäche, in der Gewalt des untern Begehrungsvermögens über das obere, in böſen Gewohnheiten und Verſtockung beſtehe, und deſſen Urſache erſt durch Offenbarung bekannt geworden ſey. Doch iſt ſeiner Meinung nach noch Freyheit des Willens übrig geblieben. Dieſe beſteht in einer ſuſpenſiven Kraft, welche zwiſchen Wollen und Nichtwollen, Annehmen und Verwerfen mitten inne ſteht. Der Wille kann gleichſam ſtille ſtehen und überlegen, er kann ſich Bedenkzeit nehmen und wird nicht mit Gewalt zur That hingeriſſen. Man muß nicht fragen, wie dieß möglich ſey, ſo iſt er einmal eingerichtet, oft iſt er ſich allein eine hinreichende Urſache, daß er dieß wählt und jenes

f) Auffallend iſt die Aehnlichkeit des Compendiums der Theologie mit der theologiſchen Summe des Erzbiſchofs Antoninus. Dieſer hat ohne Zweifel jenes in Händen gehabt.

g) l. c. p. 107–113.

h) Opp. T. I. p. 151.

jenes nicht, und man braucht keine äußere Urſache zu ſuchen [i]). Durch die Prädeſtination wird die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, ſondern geſtärkt und erhöht. Die Gnade giebt der Seele neues Leben. Der Wille gehorcht durch eine freiwillige Beiſtimmung dem heiligen Geiſte und wirkt mit ihm; daß er aber auf dieſe Art mitwirkt und gehorcht, das kommt nicht von ihm, ohne Gnade, ſondern daher, weil ihm die Gnade zuvorkam und ihn anzog, deswegen wird ihm aber doch die Beiſtimmung zum Verdienſte angerechnet [k]).

Für die Sitten nimmt Gerſon eine doppelte Norm an: Geſetz und Gewiſſen. Das Geſetz überhaupt betrachtet er als einen Ausfluß des Rechts. Das Recht iſt ihm das nahe Vermögen, welches einem nach dem Gebote der Vernunft zukommt. Dieſes Gebot iſt urſprünglich und weſentlich in Gott, in den vernünftigen Geſchöpfen aber abgeleiteter und theilnehmender Weiſe. Das Geſetz überhaupt iſt ein Zeichen, im Gemüthe, oder in Worten, oder in Schriften, wodurch der Menſch erkennt, wozu er durch das göttliche oder natürliche Urtheil eines Höhern verpflichtet iſt [l]). Das göttliche Geſetz weiſt den Menſchen auf einen geiſtigen und ewigen Zweck hin, und iſt im Evangelium, in den Folgerungen daraus, in ſpäteren Offenbarungen und in den Traditionen enthalten.

Das

i) Opp. T. III. p. 443.

k) Opp. III. 1239 ſq.

l) Lex eſt ſignum aliquod mentale, vocale aut ſcriptum, ſeu ſignificantia, qua homo id cognoſcit, ad quod eſt obligatus per divinum aut naturale judicium ſuperioris. ſ. die folgende Note.

Das natürliche Geſetz weiſt den Menſchen auf einen natürlichen Zweck hin. Beide ſind unveränderlich und widerſprechen einander nie. Ein Geſetz kann zugleich göttlich und natürlich ſeyn. In einem gewiſſen Sinne ſind alle natürliche Geſetze göttlich [ll]). Dem Gewiſſen muß man immer gemäß handeln, wer wider ſein Gewiſſen handelt, ſündigt jedesmal. Die Richtung der Abſicht macht zuweilen eine Handlung böſe, zuweilen befreit ſie von der Sünde [m]).

In Anſehung des Unterſchieds zwiſchen tödtlichen und verzeihlichen Sünden wich Gerſon von den herrſchenden Grundſätzen ſeines Zeitalters ab. Er erkannte einen Unterſchied an, aber nur einen ſolchen, durch welchen die Schädlichkeit der Unterſcheidung aufgehoben wurde. Er ſtellte den allgemeinen Grundſatz auf, daß jede Sünde nach der Strenge der Gerechtigkeit inſofern ihrer Natur und Unwürdigkeit nach tödtlich ſey, als ſie wider das ewige göttliche Geſetz ſtreite, eine Abwendung von Gott, dem unveränderlichen Gute, und eine Hinwendung zu einem veränderlichen Gute, und mit Strafwürdigkeit verknüpft ſey, daß jede eine ewige Strafe verdiene, wiewohl in der Intenſion der Strafe Grade ſeyn können, und daß jede bloß durch die göttliche Barmherzigkeit verzeihlich werde. Inſofern leugnet er alſo einen inneren und weſentlichen Unterſchied der tödtlichen und verzeihlichen Sünden. Er ſetzt aber einen andern Unterſchied feſt,

ll) Opp. III. 26. 167. IV. 704. III. 17 ſq.

m) Opp. I. 32. III. 472.

feſt. Er will nicht leugnen, daß es bei den Graden der Sünde auch auf die Wichtigkeit der Gebote ankomme, welche übertreten werden, aber den Hauptunterſchied ſetzt er in die Form der Sünde. Wenn einer mit reifer Ueberlegung, mit gewiſſer Kenntniß und ausdrücklicher Zuſtimmung ſündigt, ſo begeht er eine Todſünde, wenn ſie auch nach der gemeinen Claſſifikation bloß eine verzeihliche Sünde wäre. So ſind auch die ſieben ſogenannten Todſünden oft in der wirklichen Ausübung keine Todſünden, wenn ſie ohne Beiſtimmung und Vorſatz, oder in der erſten Bewegung oder aus Unwiſſenheit geſchehen. Die Todſünde bringt den Menſchen um das Leben der Gnade in ſeinem Gemüthe, welche ihn Gott angenehm macht, die verzeihliche Sünde befleckt wenigſtens ſein Gemüth und widerſtrebt der Befeſtigung desſelben im Leben der Gnade n).

Eben ſo beſtreitet Gerſon die herrſchenden Meinungen vom Mönchsleben, ohne jedoch das Mönchsleben ſelbſt zu verwerfen. Der Mönchsſtand iſt nach ſeiner Behauptung kein Stand der erlangten, ſondern der erſt zu erlangenden Vollkommenheit. Die wahre innerliche und weſentliche Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens liegt in der Liebe und in der Beobachtung der Gebote. Die evangeliſchen Rathſchläge können zwar zur Vollkommenheit leiten,

n) De vita ſpirituali animae Lect. I. T. III. Opp. Ebendaſ. die Abhandlungen de duplici peccato veniali — de diſtinctione peccatorum mortalium et venialium — de differentia peccatorum —

leiten, aber ſie machen noch nicht vollkommen, Viele ſind ohne ihre Beobachtung vollkommen geworden. Die Mönchsgelübde ſind keine Tugenden, ſondern freiwillige Pönalitäten. Die Gebote haben eine höhere, unwandelbarere und allgemeinere Verbindlichkeit, als die Rathſchläge. Jeſus ſelbſt und die Apoſtel haben die Rathſchläge nicht beobachtet und keine Mönchsgelübde gethan. Der Mönchsſtand iſt nur ein Weg oder Inſtrument zur Vollkommenheit, nicht aber ein Stand der Vollkommenheit. Der Stand der thätigen Vorſteher der Kirche iſt vollkommener, wenn dieſe ihre Pflichten erfüllen, als der der Mönche o).

Ob er gleich das Zinſennehmen nach den Grundſätzen ſeiner Kirche für verboten erklärt und dawider anführt, es ſey wider die Natur, daß Geld Geld erzeuge, daß einer ohne Arbeit lebe, und die Capitaliſten verſchwenden leichter Geld, ſo geſteht er doch zu, man könne vieles wider dieſe Gründe einwenden, wer aus Noth Zinſen nehme, ſündige nicht, und es könne überhaupt im neuen Bunde unter gewiſſen Modifikationen erlaubt ſeyn, beſteht übrigens darauf, man müſſe das Verbot dem Glauben und der kirchlichen Beſtimmung gemäß feſthalten p).

Die

o) Opp. T. II. p. 617 ſqq. 670 ſqq. III. 436 ſq. T. I. 467 ſqq.

p) Opp. III. 1010 ſqq. Die noch nicht angeführten moraliſchen Schriften brauchen hier bloß den Titeln nach angezeigt zu werden. T. III. De paſſionibus — de impulſibus — de ſignis bonis et malis — de refrenatione linguae — de contractibus — de oratione — de cordis

Die Myſtik hatte im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert ein ſehr blühendes Zeitalter. Man könnte zweifeln, ob ihre Geſchichte in die Geſchichte der Moral gehöre. Allein ſie gehört unſtreitig nirgends ſo ſehr hin, mehr als in die Geſchichte der Theologie. Die Myſtiker ordnen zwar das, was ſie Moral nennen, der Myſtik unter, ſie ſetzen den Zweck der Myſtik höher, als den der Moral. Allein einmal ſchließen ſie doch die Moral in die Myſtik ein. Auf den drei Wegen der Reinigung, der Erleuchtung, der Vereinigung und Anſchauung, welche ſie faſt durchaus annehmen, iſt das Moraliſche gewöhnlich auf dem erſten Wege mit anzutreffen. Hernach iſt ſelbſt der höchſte Zweck der Myſtik nicht theoretiſch, ſondern moraliſch, in dem erweiterten Sinne des Worts. Nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Weisheit und Liebe, zum Anſchauen und Genießen Gottes leitet ſie. Sie iſt lauter innere Praxis. Sie ſetzt die gemeinen Tugenden ſchon voraus und ſteigt durch ſie zu höheren Zwecken empor, aber ſie wirkt doch auf die Tugenden zurück und giebt neue Kraft zu einem tugendhaften und heiligen Wandel, und bringt auch heimliche Früchte im Gemüthe des Menſchen hervor. Sie führt freilich auch zu einer neuen Erkenntniß des Göttlichen durch einen heiligen Willen, durch Liebe und durch Vereinigung mit Gott, ſie führt auf dieſem Wege zu Einſichten, welche ein anderer gar nicht haben kann und für welche er gar keinen Sinn hat. Sie unterſcheidet ſich dadurch von der bloßen Schul-

dis induratione — de praeparatione ad mortem — de conſolatione in morte amicorum —

Schullehre, welche aus dem Verſtande hervorgeht und darauf bei guten Menſchen eine Neigung des Willens hervorbringt, da hingegen jene durch den Willen den Verſtand erleuchtet. Allein die Myſtik ſelbſt iſt doch immer eine moraliſche Gemüthsbeſchaffenheit, ſie iſt die höhere moraliſche Gemüthsſtimmung, ſie iſt die höchſte Beſtimmung, das höchſte Gut des Menſchen, oder ſie beſteht vielmehr in einem wirklichen Erreichen und Ergreifen des höchſten Guts. Man hat es ſogar zuweilen der Myſtik zum Vorwurfe gemacht, daß ſie mehr die geſetzlichen Wege, als das Evangelium vortrage, daß ſie mehr auf Reinigung, Demuth, Abgeſchiedenheit, Liebe, als auf Glauben dringe. Gewiß iſt, daß ſie den Glauben ihrem höchſten Zwecke unterordnet und ihn als Mittel zu demſelben betrachtet.

Myſtik, aber reine, edle, höhere, mit der Sittlichkeit übereinſtimmende Myſtik, iſt ſchon im erſten, urſprünglichen Chriſtenthum vorhanden geweſen. Jeſus und die Apoſtel ſind Myſtiker geweſen. Kein Exegete, der nicht etwa ſeine aller Myſtik entgegengeſetzte Philoſophie in die erſten Urkunden des Chriſtenthums hineinzwängt, und bloß gelahrt, ohne religiöſes Gefühl exegeſirt, kann dieß leugnen. So waren auch die Kirchenväter Myſtiker [q]), und ein Princip der Myſtik geht faſt durch die ganze Geſchichte der chriſtlichen Theologie hindurch. Es kann auch nicht wohl anders ſeyn, wenn man anders

q) Von den erſten habe ich dieß in der Geſchichte der Sittenlehre Jeſu 2. B. ſchon erwieſen.

ders das Chriſtenthum nicht ganz verlaſſen wollte. Was ſind denn jene Lehren, daß der verderbte Menſch durch die Gnade und den heiligen Geiſt geheiligt und umgeſchaffen, gereinigt, erleuchtet, erneuert, zu Gott, ſeinem höchſten Gute, geführt, mit ihm ausgeſöhnt und vereinigt werden müſſe, und daß immer noch göttliche Offenbarungen und Eingebungen unter den Menſchen ſtatt finden, anders, als Myſtik? Haben bloß die Bernharde, Tauler, Kempis, Zinzendorffe, haben nicht auch ein Clemens von Alexandrien und Auguſtinus, Luther und Calvinus ſo gelehrt? Haben nicht auch andre eine myſtiſche Union mit Gott gelehrt? Freilich war in der katholiſchen Kirche nach und nach ein Grundſatz herrſchend geworden, durch welchen die Myſtik mit ihr in einem Widerſpruch ſtand, daß nämlich ſchon das Werk an ſich, die mechaniſche Verrichtung gewiſſer Gebräuche, eben das bewirken könne, was eigentlich bloß durch die fromme Stimmung des ſtillen, verborgenen Gemüths bewirkt werden kann, allein deswegen blieben doch auch in der herrſchenden Theologie Spuren genug von Myſtik übrig, und mehrere Scholaſtiker bemühten ſich, beide in ein Syſtem zu bringen. Diejenigen, welche im vorzüglichen Sinne Myſtiker hießen, giengen aber allerdings noch weiter. Sie machten die Myſtik ſelbſt zur Quelle der höheren theologiſchen Erkenntniß, ſie ſprachen mit Verachtung von der Scholaſtik und zuweilen auch von der herrſchenden Kirchenlehre, ſie deuteten häufig auch die Kirchengebräuche myſtiſch und allegoriſch, ſie ſprachen noch von einer innigeren und weſentlicheren Vereinigung mit Gott, als gewöhnlich angenommen wurde,

de, und überhaupt war ihre Myſtik beides tiefer und weiter, als die gemeine.

Der Myſtik kann ſchwerlich irgend ein Menſch ganz entgehen, welcher aufrichtiges und warmes religiöſes Gefühl hat. Wenn ein Gott iſt, ſo iſt er nicht bloß eine erhabene Idee, die auf unſern Willen wirken kann, ſo wirkt er in uns auf eine göttliche Weiſe, ſo wirkt er zu unſerer Heiligung, ſo giebt es gewiſſe Zuſtände und Bedingungen, unter welchen er mehr oder weniger in uns wirkt, ſo werden wir durch Anſtrengung unſerer ſittlichen Kräfte für göttliche Wirkungen empfänglicher, ſo werden wir durch Heiligung der göttlichen Natur theilhaftig und mit ihr vereinigt, ſo wird dadurch auch ein neues Licht der Religion in uns aufgehen, ſo wird uns alsdann das Sinnliche und Mannichfaltige deſto mehr verſchwinden, je mehr wir uns zur Liebe und Anſchauung des Einen Höchſten erheben, ſo wird ſein Wirken in uns uns auch fühlbar ſeyn und uns mit Ruhe und Seeligkeit erfüllen, ſo iſt, ob wir gleich unſere übrigen Pflichten mit dem angeſtrengteſten Eifer zu erfüllen haben, doch eine noch höhere Beſtimmung für uns die, mit ihm, dem weſentlichen höchſten Gute, Eins zu werden und ihn über Alles zu lieben. Dieſe Myſtik iſt bei dem wirklich religiöſen Menſchen unvermeidlich und ganz untadelhaft, ſo lange ſie nur auf keine Weiſe mit ächter, vernünftiger Sittlichkeit ſtreitet, ſondern vielmehr nur durch ſie und mit ihr ſtatt findet und auf ſie zurückwirkt. Der herrſchende irreligiöſe Geiſt des Zeitalters verdammt ſolche Urtheile, und erklärt die Myſtik nur aus Verſtandesſchwäche, Schwärmerei und Trübſinn,

er hat ſich eine Religion erfunden, welche nur aus dem Verſtande iſt und in demſelben bleibt, welche ohne Wirkſamkeit, Innigkeit und Gefühl iſt. Man ſollte denken, daß Männer, wie Bernhard und Gerſon, Paſcal und Fenelon, diejenigen, welche über Myſtik nur ſpotten können, weit an Geiſteskräften, Genie, und ſelbſt an praktiſchem Verſtande übertroffen hätten. Freilich ſind gerade hier, wenn nicht Vernunft und ſittlicher Geiſt zur Seite gehen, und wenn die Phantaſie vorangeht, ſchreckliche Verirrungen und Abwege zu befürchten, aber die reine Myſtik kann deswegen doch auf ihrem richtigen und geraden Wege fortgehen.

Unter dem Namen Dionyſius des Areopagiten, welchen der Apoſtel Paulus zum Chriſtenthum brachte, waren ſchon im ſechſten Jahrhundert im Oriente Schriften im Umlaufe, welche nach und nach die Lieblingsbücher der Mönche und Myſtiker wurden. Seit dem neunten Jahrhundert wurden ſie vornehmlich durch die lateiniſche Ueberſetzung des Scotus Erigena, welcher ſelbſt ein myſtiſch-Platoniſcher Weltweiſer und Theologe war, immer bekannter im Occident, und kamen daſelbſt in ein höheres und ausgebreiteteres Anſehen. Sie wurden und blieben um ſo mehr die Grundlage der Myſtik, da man an ihrer Aechtheit gar nicht zweifelte, und ſie als Werke eines Schülers des Paulus, welcher ſelbſt auch Antheil an denſelbigen habe, wie inſpirirte Bücher verehrte. So blieb es bis ins vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert. Noch Gerſon redet von ihm wie von einem göttlichen Schriftſteller, und legt ihn bei ſeinen eigenen

nen myſtiſchen Schriften zum Grunde r). Manche Myſtiker wollten zwar ihre Lehren frei aus ſich ſelbſt erzeugt, oder vielmehr aus göttlicher Eingebung empfangen haben, immer aber ſtimmten ſie mehr oder weniger mit des heiligen Dionyſius Lehren überein.

Wer auch der Verfaſſer der unter dieſem Namen bekannten Bücher ſeyn mag, er hatte mancherlei Kenntniſſe, er war nicht bloßer Schwärmer, er verfährt philoſophiſch und conſequent, und hatte tief über die menſchliche Erkenntniß Gottes nachgedacht. Die Scholaſtiker konnten ihn bei ihren Philoſophemen fleißig benutzen, und dieß hat vornehmlich Thomas Aquinas gethan. Seine Myſtik iſt nicht nur in ſeiner Schrift von der myſtiſchen Theologie, ſondern auch in ſeinen Schriften von der himmliſchen und kirchlichen Hierarchie, und von den göttlichen Namen, auch in ſeinen Briefen enthalten s). Da ſie aller ſpäteren Myſtik zum Grunde liegt, und es ſchwer iſt, ſie aus ſeinen Werken kennen zu lernen, ſo will ich ſie hier in möglichſter Deutlichkeit und Kürze in einer Reihe von Sätzen zuſammenfaſſen.

1. Die

r) Conſiderationes de myſtica theol. Opp. III. 361. ea ad communem intelligentiam deducere conor, quae ſuper theologia myſtica i. e. occulta *divinus tradidit Dionyſius*. T. I. p. 4?4. *Magnus Dionyſius*, *edoctus a Paulo*, primus videtur Theologiam ſpeculative tradidiſſe, et in aliis libris ſuis ſaepius interſerit.

s) Ich gebrauche die glänzende Ausgabe: Opera S. Dionyſii Areopagitae cum ſcholiis S. Maximi et paraphraſi Pachymerae a *Balth. Corderio* Soc. Jeſ. lat. interpretata et notis theologicis illuſtrata. Antv. 1633. 2 Voll.

1. Die myſtiſche Theologie bezeichnet eine geheime und heilige Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, welche nur heiligen Menſchen mitgetheilt und vor Profanen verborgen werden muß [t]).

2. Sie iſt nicht ſpeculativ, ſondern Erfahrungsweisheit, ein Genießen und Anſchauen Gottes. Sie afficirt mehr den Willen, als den Verſtand, wiewohl ſie auch dieſen erleuchtet, um Gott auf eine übernatürliche Weiſe zu erkennen. Sie wird von Gott ſolchen Menſchen eingeflößt, deren Gemüth rein iſt, und vereinigt ſie durch Glauben, Hoffnung und Liebe mit Gott aufs innigſte. Ihre Principien, Mittel, Zwecke ſind übernatürlich [u]).

3. Gott bringt auf eine geiſtige, immaterielle, intelligible, innere, nicht ſinnliche und äußere Weiſe den myſtiſchen Zuſtand in dem Menſchen hervor, bewirkt in ihm einen göttlichen Willen und theilt ihm Gottheit mit [v]). Der Menſch hat von Natur Empfänglichkeit für dieß höhere Licht, und Gott ſelbſt führt ihn von Stufe zu Stufe zur Vollkommenheit. Er verfährt dabei nicht gewaltſam, und es kann geſchehen, daß ſeine Wirkung aus eigener Schuld des Menſchen vergeblich oder ſchwach iſt [w]).

4. Der Myſtik Endzweck iſt Liebe gegen Gott und göttliche Dinge, und Vereinigung mit Gott, vollkommenſte Kenntniß Gottes, Theilnehmung an ſeiner Vollkommenheit und Genießen Gottes durch An=

t) De eccleſ. hier. c. 1. De myſt. theol. c. 1. §. 2.

u) Vergl. *Corderii* Introd. c. 2. vor T. II. Opp. Dion.

v) Eccleſ. hierarch. c. 1.

w) Coel. hierarch. c. 9.

Anſchauung. Indem der Myſtiker Gottes Herrlichkeit beſtändig anſchaut, ſpiegelt dieſe ſich rein in ihm ab, und reflektirt von ihm in Gott, von welchem ſie ausfloß, zurück. Er ſchaut nicht bloß Zeichen des Göttlichen, welche durch Empfindung oder Phantaſie wahrgenommen werden, an, er wird nicht bloß durch Leſung der heiligen Schrift zu Gott erhoben, ſondern er wird mit der einfachen Erkenntniß des höheren Lichts erfüllt und durch die Betrachtung der Urſchönheit, welche aller Schönheit Quelle iſt, erquickt. Er iſt von Gott ſelbſt in die myſtiſchen Geheimniſſe eingeweiht und zu ihm emporgehoben. Daher verſteht und durchdringt er auch den geheimen Sinn der Schrift und alle natürliche Wiſſenſchaften ganz anders, als die übrigen Menſchen, nämlich auf eine übernatürliche Weiſe, da er nicht auf eine ſinnliche und getrennte Weiſe, nicht durch Schlüſſe ſeine Wiſſenſchaft ſammelt, ſondern fern von aller Sinnlichkeit, Getrenntheit und Mehrheit, auf eine ganz einfache und geiſtige Weiſe alles faßt, was in göttlichen und menſchlichen Wiſſenſchaften gefaßt werden kann x).

5. Man kann von Gott alles bejahen und alles verneinen. Er iſt Alles und Nichts, er iſt das Leben und nicht das Leben, die Güte und nicht die Güte ꝛc. Er iſt Alles: denn aller Dinge Urbilder und gleichſam ewige Saamen ſind in ihm auf eine überweſentliche und vollkommene Weiſe. Er iſt nichts, nämlich von dem, was geſchaffene Geiſter auf eine ſinnliche oder intelligible Weiſe erkennen. Er iſt über alle unſere Erkennt-

x) Eccleſ. hierarch. c. 1. coel. hierarch. c. 3. 4. 7. de divin. nom. c. 7.

Erkenntniß erhaben. Er iſt nicht eine Subſtanz, nicht das Leben, nicht die Güte, nicht die Gottheit, wie wir ſie erkennen: denn in unſerer Erkenntniß ſind alle dieſe Dinge beſchränkt, Gott aber ſelbſt iſt unbeſchränkt, in unſerer Erkenntniß ſchließt eine dieſer Eigenſchaften die andere nicht in ſich, wohl aber in Gott. Die Vollkommenheiten, wie ſie in Gott ſind, haben keine Aehnlichkeit mit den Eigenſchaften geſchaffener Weſen. Weil übrigens die geſchaffenen Weſen eine gewiſſe Proportion zu Gott, als ſeine Geſchöpfe und gleichſam Nachbildungen von ihm, haben, und wir Gott nur aus den Geſchöpfen durch ein analogiſches Emporſteigen erkennen können, ſo tragen wir die Namen der Eigenſchaften der Geſchöpfe auf die göttlichen Vollkommenheiten über, ſonſt würden wir von göttlichen Dingen gar nicht reden können. Aber dieſe Namen ſind bei Gott in einem weit erhabenern Sinne zu nehmen, da bezeichnen dieſe Eigenſchaften etwas Nothwendiges, durch ſich Beſtehendes, Unendliches, und haben inſofern keine Aehnlichkeit mit menſchlichen Eigenſchaften [y]). Der Myſtiker aber ſchaut Gott, ohne Begriffe und Erkenntniß, an. Ihm entdeckt ſich Gott ohne Hülle. Gereinigt von allem Unreinen tritt er in das heilige, göttliche, unausſprechliche Dunkel ein. Ohne Bilder, ohne Symbole, außer der Zeit und dem Raume, ſieht er, was kein Auge ſah und was kein Ohr hörte, und was er ſelbſt nicht ausſprechen kann. Er gehört ganz dem an, welcher über Alles erhaben iſt. Er gehört weder ſich ſelbſt, noch einem andern geſchaffenen Weſen, ſondern durch das Aufhören aller

y) De divin. nomin. c. 1. 2. 13. de myſt. theol. c. 3. 4. 5.

ler Erkenntniß, iſt er, ſeinem beſſern Theile nach, mit dem Unbekannten vereint, und dadurch, daß er nichts mehr erkennt, erkennt er etwas, was ſeine Vernunft überſteigt. Er dringt in das andern unzugängliche Licht ein, in welchem Gott wohnt. Er kennt, wie Paulus, Gott, weil er weiß, daß er über den Verſtand und die Erkenntniß der Menſchen erhaben iſt, daß ſeine Wege unbegreiflich, ſeine Gerichte unerforſchlich, ſeine Gaben unausſprechlich ſind, und daß ſein Friede alle menſchliche Faſſungskraft überſteigt. Er hat denjenigen, der über alles und aller Dinge Urſache iſt, aber nicht durch ſeinen eigenen Verſtand, gefunden [z]).

6. Um zu dieſer Myſtik zu gelangen, wird anhaltendes Gebet, Selbſtverleugnung, Bekämpfung der Sinnlichkeit und Beſtrebung erfordert, den Zwieſpalt, der durch die Sünde in unſere Natur gekommen iſt, zu heben, ihn in Eintracht und Uniformität zu verwandeln, um mit Gott Eins werden zu können [a]). Durch Gebet müſſen wir uns ihm, der überall iſt, nähern und hingeben. Durch Chriſtus müſſen wir zum Vater kommen, er iſt das wahre Licht, welches den Menſchen erleuchtet, uns von Sünden reinigt, uns die Regel eines göttlichen Lebens giebt, durch welche wir uns zur Aehnlichkeit mit ihm erheben ſollen. Gott und Chriſtus müſſen in uns leben [b]).

Dieſer Stoff iſt es, welcher von allen nachfolgenden Myſtikern, nur auf verſchiedene Weiſe, bear-

z) De myſt. theol. c. 1. §. 3. c. 2. epiſt. 5. ad Dorotheum.

a) Eccl. hierarch. c. 2. 3. coel. hierarch. c. 3.

b) De div. nomin. c. 3. 4. 7. eccl. hier. c. 4. coel. hier. c. 1. §. 2.

bearbeitet worden iſt. Schon Dionyſius iſt fruchtbar und erfinderiſch in neuen ungewöhnlichen Ausdrücken und Redensarten, ſeine Nachfolger wiederholen ſie nicht nur, ſondern bereichern die Myſtik damit noch mehr, und berufen ſich darauf, daß dieß ihre Hoheit und Göttlichkeit erfordere. In den weſentlichen Puncten ſtimmen ſie alle überein, ſie weichen aber ab in der Beſtimmung der innern und äußern Wege, durch welche der Menſch zur Vereinigung mit Gott geführt werde, und einige geſtehen ſelbſt ein, daß dieſe Wege verſchieden ſeyn müſſen, weil die Menſchen an Geiſt, Organiſation, Schickſalen, Verhältniſſen ſo verſchieden ſeyen. Sie unterſcheiden ſich durch eine mehr oder minder reine Myſtik. Sie beſchreiben entweder die Myſtik methodiſch und philoſophirend, oder drücken ſie ihre myſtiſche Bildung und Stimmung mit Gefühl, Wärme, Begeiſterung aus, ſo weit ſie überhaupt eines Ausdrucks fähig iſt.

Die vornehmſten Myſtiker, welche in dieſe Periode gehören, ſollen jetzt charakteriſirt werden.

Tauler, ein Dominikaner, welcher in der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie ſehr erfahren und geübt, und der berühmteſte Prediger ſeines Zeitalters war, lebte vornehmlich zu Cöln und Strasburg, und ſtarb in der letzten Stadt 1361. Seine myſtiſchen Schriften fanden in ſeiner Kirche unzählige Leſer, auch Luther ſprach von ihnen mit Hochachtung und Bewunderung, und Flacius führt ihn unter den Zeugen der evangeliſchen Wahrheit vor der Reformation auf. Er gehört unter diejenigen Schriftſteller, welche in beiden Kirchen, und zwar fortgeſetzt, belehrten und erbau=

erbauten. Seine Rechtglaubigkeit iſt übrigens doch auch in beiden Kirchen von einigen in Anſpruch genommen worden, und dieß konnte man mit Recht. Weder mit dem römiſch-katholiſchen, noch mit dem proteſtantiſch-ſymboliſchen Lehrbegriff ſtimmte er vollkommen überein. In ſeinen Werken [c]) ſind außer ſeinen Predigten, welche uns hier nicht angehen, auch ein paar myſtiſche Schriften enthalten. Auch in dieſen bemerkt man noch den ehemaligen geübten Scholaſtiker und Dialektiker in manchen feinen Unterſcheidungen, in einem gewiſſen ſcholaſtiſchen Witze, in der Auflöſung ungewöhnlicher Fragen, und in der gewandten Vertheidigung und Begründung myſtiſcher Lehrſätze, man bemerkt auch den Redner, welcher viel Gewalt über die Sprache, und viel Originalität und Fülle im Ausdrucke hatte. In der einen iſt Armuth die Hauptidee und der Lieblingsausdruck. Die Nachfolgung des armen Lebens Jeſu will dieſer Myſtiker einſchärfen, die geiſtliche Armuth will er nach ihrer Beſchaffenheit und ihren verſchiedenen Weiſen beſchreiben, und zeigen, wie man zu einem vollkommnen armen Leben gelangen ſoll [d]). Dieſe Armuth ſteht mit der Beſchauung auf Einem Grade [e]). Es giebt nur

c) Joh. Tauleri Predigten auf alle Sonn- und Feyertage — ſammt deſſen übrigen geiſtreichen Schriften — Sodann einiger anderen geiſtreichen Männer erbauliche Schriften — Nebſt einer Vorrede P. J. Spener's. Frkf. 1703.

d) Dieß Buch hat Beſold zu Tübingen zuerſt entdeckt und drucken laſſen. In der Speneriſchen Sammlung findet es ſich Th. II. S. 1-180.

e) a. O. S. 168.

nur zwei Dinge: Gott und die Creatur. So man der Creaturen arm iſt, iſt man Gottes reich, und dieſer Reichthum beſteht darin, daß man Gott unmittelbar, ohne Dazwiſchenkunft der Creaturen, anſchaut. Armuth iſt Gleichheit mit Gott; Gott aber iſt ein von den Creaturen abgeſchiedenes Weſen, ein frei Vermögen, ein lauter Wirken, folglich iſt Armuth gleichfalls Abgeſchiedenheit von den Creaturen u. ſ. w. [f]). Der Menſch ſoll arm werden am Erkennen in Bildern und Formen, er muß zur Einfalt gebracht und von aller Mannichfaltigkeit frei werden. Der Myſtiker wird arm an Gnade: denn, wenn die Seele durch Gottes Gnade über Sinnlichkeit, Zeit und Mannichfaltigkeit erhaben iſt, ſo einigt ſie ſich mit Gott, Gott zieht ſie alſo nicht mehr als eine Creatur durch ſeine Gnade an, ſondern er führt ſie mit ſich in göttlicher Weiſe. Er wird arm an Tugend: die Tugend als Handlung iſt creatürlich, als Geſinnung und Gemüthsbeſchaffenheit iſt ſie göttlich. Gott nimmt ſie nach der letzten Weiſe, und Gott ſoll ihr Endzweck ſeyn, ſo kann ſie mit Armuth beſtehen, indem Gott ſie nicht nach der Handlung nimmt und dieſe nicht ihr Endzweck iſt. Der Menſch ſoll die Tugend im Weſen und in der Einheit, nicht im Zufall und in der Mannichfaltigkeit haben, und ſo iſt ſie göttlich. Ein Armer begreift alle Tugend in einer einfachen Liebe [g]). Armuth iſt ein frei Vermögen, unbezwungen, nicht mit zeitlichen Dingen beladen, edel und aller Dinge ledig.

Eine

f) a. O. S. 2.

g) a. O. S. 2-4.

Eine freie Seele dringt in das ungeſchaffene Gut, das Gott iſt. Ihr ſind alle Dinge gleich, Glück und Unglück ꝛc. [h]).

Ueber die Natur und das Weſen der Tugend erklärt ſich Tauler auch ſonſt noch beſtimmter. Er lehrt mit den Alten: Wer Eine Tugend habe, habe alle Tugenden. Alles, ſagt er, was der Menſch innerlich und äußerlich leiſten mag, gehört zu Einer Tugend. Man gewinnt das Weſen der Tugend, wenn man alle Dinge auf die Tugend kehrt, und mit dem Weſen der Tugend zieht der Menſch alle Tugenden an ſich [i]). Die Meiſter der Natur, d. i. die Weltweiſen, haben von Tugenden geſchrieben, aber ſie kamen nie in den rechten Grund der Tugend. Sie ſchreiben von Tugenden, ſo weit ſie der Natur annehmlich waren: denn Tugenden ſind der Natur annehmlicher, als Untugenden. Sie meineten ſich ſelbſt in der Tugend, aber Tugend beſteht im Verzichtthun auf natürliche Luſt, ſie muß von Gnaden ſeyn und nicht von Natur [k]). Obſchon dem Menſchen Tugend gebricht an Werken, ſo muß er ſie doch haben im Willen. Er muß den Willen erfüllen mit den Werken, aller Tugend nachſtreben, die Wurzel der Sünde durch Tugenden in ſich ausrotten [l]). Deswegen aber will Tauler die thätige Tugend nicht vernachläſſigt wiſſen. Den tugendhaften Willen hält er

h) a. O. S. 9-10.

i) a. O. S. 5. 6.

k) a. O. S. 40. 41.

l) a. O. S. 57.

er zwar für die Hauptſache, für das Göttliche, für die Einheit der Tugend, aber er hält die thätige Tugend für nothwendig, um zur geiſtlichen Armuth, zur Entledigung von allen irrdiſchen Dingen zu gelangen. Dieweil der Menſch überladen iſt, ſagt er, mit zeitlichen Dingen, ſo muß er haben ein wirkend Leben: denn er hat Sache und Materien zu wirken — Wer ſich Ledigkeit annimmt, ehe er ausgewirket alle äußerliche Werke, ſo iſt ſeine Ledigkeit unvollkommen, und eine Mäßigkeit, die wider Gott iſt und wider die Wahrheit: denn ſie iſt ein Verſäumniß der Tugend [m]). Uebrigens möchte man doch zweifeln, ob dann der, welcher nun zu dieſer Entledigung durch die thätige Tugend gelangt iſt, nach Tauler's Grundſätzen eine ſolche Tugend noch auszuüben habe, um ſo mehr, da er ſogleich hinzuſetzt: Ein ſchauend Leben iſt ein erhaben Leben über alle zeitliche Dinge und ein Gebrauch ewiger Dinge; wer ein ſchauend Leben will haben, der muß alle zeitliche Dinge laſſen; ein vollkommen ſchauend Leben iſt ein bloß arm Leben, globiget von allen zeitlichen Dingen. Oder iſt alsdann die thätige Tugend ſelbſt nichts Zeitliches mehr, ſondern etwas Geheiligtes und Göttliches, und eine nothwendige Folge des anſchauenden Lebens?

Die menſchliche Natur hielt dieſer Myſtiker nicht für verdorben, ſondern für gut, er meinte, daß nur der Menſch ſelbſt ſie verderbe, daß er aber auch ſelbſt ihr einen Adel geben könne, welcher nur noch durch Vereinigung mit Gott erhöht werde. Natur iſt

m) a. O. S. 161 f.

iſt edel, ſagt er — Man ſoll Bosheit ſchelten, nicht Natur — Ein recht natürlicher Menſch iſt ein lauterer Menſch — Die Tugend ordnet die Natur, die Untugend zerſtört ſie — Es iſt natürlicher, Tugend wirken, denn Untugend — Aber daß ein natürlicher Menſch zu ſchelten iſt, das iſt, daß er auf ſich ſelbſt bleibt und ſich mit Eigenſchaft und Wohlgefälligkeit ſeiner ſelbſt beſitzt. Er verwandelt ſeine menſchliche Natur in eine teufliſche Natur [n]). Wenn der natürliche Geiſt, ſo er kömmt aufs Höchſte ſeiner Natur, ſich von ſich ſelbſt kehrt in Gott, ſo wird ſein natürlicher Adel bekleidet mit einem göttlichen Adel, ſeine Natur wird vereiniget mit göttlicher Natur und untödlich, Licht, Leben und Wahrheit fließt in ihm, und das gebieret Gott allezeit in ihm [o]).

So erkennt Tauler auch, daß der Menſch von Natur frei ſey, daß er ſelbſt den Einwirkungen Gottes widerſtehen könne, behauptet übrigens, daß er erſt durch Vereinigung mit Gott die volleſte Freiheit erlange. Da Gott alle Dinge ſchuf, da hatte er kein Hinderniß an ſeinem Werke, aber das Werk, das Gott in der Seele wirkt, daran mag er gehindert werden von der Freiheit des Willens. Dadurch, daß ſie ihren Willen vereinigen mit Gottes Willen, iſt das Werk edel. Dieß Werk iſt eine Offenbarung Gottes in der Seele [p]), Freiheit des Willens wird dadurch nicht benommen, ſondern gegeben, ſo

n) a. O. S. 44. 45.

o) a. O. S. 52 f.

p) a. O. S. 82. 83.

ſo er nichts anders vermag, denn das Gott will. Einer heißt ein freier König, der alle ſeine Feinde mag überwinden und gewaltig regiert in ſeinem Reiche, alſo iſt auch der freie Wille ein freier König, ſo er alle ſeine Feinde überwindet und gewaltig regiert, d. i. in Gott, indem er dann alle Dinge vermag. — Solche Menſchen lieben Gott von ihren ganzen Kräften — Da ſchweigen alle Kräfte und feiern, und das iſt das allerhöchſte Werk, das die Kräfte leiſten mögen, daß ſie müſſig ſind und Gott allein wirken laſſen — Das Gemüth verſenkt ſich in Gott und kömmt doch nimmer zu Grund, und niemand mag es wieder aufziehen, es bleibt im Schweben in Gott ewiglich [q]).

Es iſt noch übrig, an einigen merkwürdigen Proben zu zeigen, wie Tauler das Summum des myſtiſchen Zuſtands, die gänzliche Entledigung, die bilderloſe Anſchauung Gottes, die vollkommene Liebe, die gänzliche Vereinigung mit Gott darſtellt und ſchildert. In dem Ausgange ihrer ſelbſt und aller Dinge kommt der Geiſt Gottes in die Menſchen, und ziehet ſie in ſich und vereiniget ſie mit ihm, daß ſie Ein Geiſt mit ihm werden. Und das ſpricht der göttliche Geiſt im Menſchen, daß er aller Dinge ledig werde, und in der Ledigkeit und Bloßheit mag Gott wirken ohne Hinderniß. Und das Werk, das er dann wirket in einer lautern Seele, iſt viel edler, denn alle die Werke, die Gott je gewirket in Zeit und Ewigkeit [r]). In der Weſentlichkeit und Bloßheit ſtarret der Menſch Gott an nach ſeinem bloßen Weſen. Und mit

q) a. O. S. 143.

r) a. O. S. 82.

mit dem Anſtarren ringet er in Gott und vereiniget ſich mit ihm, und Gott führet den Menſchen mit ihm ſelbſt in ihn ſelbſt. Er verliert ſich in Gott und weiß nichts anders: denn um Gott. Er ertrinkt im grundloſen Meere der Gottheit [s]). Die Menſchen, die von Gott innerlich berührt werden, erkennen alles ohne natürliche Bilder, ſie erkennen an einem innerlichen Befinden, was Gott und Creatur, was Zeit und Ewigkeit, was lauter und unlauter, was Sünde und Tugend, was Mannichfaltigkeit, was Nutzen und Schaden, was bös und gut iſt — Das göttliche Bild und die göttliche einfältige Form thut ihnen alle Dinge kund — Dieſe Kundſchaft iſt göttlich, ſie iſt Gott gleich — Gott verſteht alle Dinge in ihm, ohne alle geſchaffene Bilder, in einem einfältigen Anblick — Ein göttlicher Menſch verſteht in einem lautern Innebleiben in Gott alle Dinge: denn wer Gott verſteht, verſteht alle Dinge [t]). Man bemerke dieſe Stelle wohl. Das Anſchauen des Abſoluten führt zur Kenntniß des Bedingten und Mannichfaltigen aus dem Abſoluten zurück. Dieß iſt eine ganz andere Kenntniß, als diejenige, welche vor jenem Anſchauen Statt findet, und ſo läßt ſich auch begreifen, wie die mit der Anſchauung verbundene thätige Tugend eine ganz andere ſey, als die ohne ſie, wie ſie eine göttliche, über das Zeitliche erhabene Tugend ſey. So die Seele dazu kommt — jetzt redet Tauler wieder ſelbſt — daß ſich das ewige Leben in ihr gebieret und ſie ſich mit demſelben Worte (Logos) wieder in Gott gebieret, ſo iſt

s) a. O. S. 94.

t) a. O. S. 54. 55.

iſt ſie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn, wie das Wort in der Gottheit, ſondern ein Gnadenſohn [u]). Die Seele wird geküſſet von Gott, ſo ihre Begierde erhaben wird über alle zeitliche Dinge und allein hanget vor dem Antlitz Gottes, und ſo beut ihr Gott ſein Antlitz und küſſet ſie — Da gaffet eins das andere an, und iſt als gar verglaſſet auf das andere, daß eines ohne das andere nichts vermag, alſo gar ſind ſie mit Liebe zuſammengebunden [v]). Wer nicht vollkommene Liebe hat, hat auch nicht ein ſchauend Leben. In einem lautern Anſtarren göttlichen Weſens gebiert ſich erſt die vollkommene Liebe — Die wahre Liebe wird urſprünglich nur aus dem Vater und Sohne ausgegoſſen [w]). Wer ein ſchauend Leben führt, wirkt alle Werke ohne Arbeit, wirkt Alles in weſentlicher göttlicher Wahrheit, nicht im Zufall, wirkt alle Werke in Einem Werke und Ein Werk in allen Werken, weil er mit Gott wirkt, hat einen Vorſchmack des ewigen Lebens, und iſt beſtätiget, daß er nimmer fallen möge [x]). Dieſe Stelle mag zugleich ein Beweis ſeyn, daß die vorher gegebene Erklärung von der thätigen Tugend des Myſtikers richtig war.

In einer andern Schrift [y]) ſchildert Tauler dieſen myſtiſchen Seelenzuſtand noch ausführlicher, jedoch

u) a. O. S. 104.

v) a. O. S. 163.

w) a. O. S. 167.

x) a. O. S. 168 f.

y) Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden, worinn mehr der Grund der Seelen, als der auswendige Schein getrieben wird. a. O. S. 281 - 622.

jedoch im Grunde ganz auf dieſelbige Weiſe. Daneben findet man hier viel Gutes über Reue, Beſſerung und Tugenden, ſo wie man in der erſten Schrift faſt die ganze allgemeine und ſpecielle Moral zugleich abgehandelt findet. In der zweiten Schrift wird zu den Bildern oder zu den Wegen, welche zur Myſtik führen, gerechnet, daß man ſeine Sünden bekenne, das Leiden und den Tod Jeſu in Betrachtung ziehe, ſich zur Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, zu dem Adel und Reichthum ſeines eigenen Geiſtes, zur Dreieinigkeit und zum einfältigen Weſen der Gottheit kehre. Allen dieſen Bildern ſoll man Urlaub geben, weil ſie nur der Weg zur Wahrheit ſind [z]).

Ein Zeitgenoſſe von Tauler war Johann Ruysbroch, zuletzt Prior eines Kloſters zu Brüſſel, † 1381. Daß er andere Myſtiker geleſen, davon tragen ſeine Schriften deutliche Spuren, daß er im Ernſte ſie unter Eingebung des heiligen Geiſtes geſchrieben zu haben glaubte, iſt wohl nicht zu bezweifeln. Er ward als heiliger Beſchauer und als ſtrenger Aſcete von ſeinem Zeitalter tief verehrt, erhielt den Ehrennamen des ekſtatiſchen Lehrers, und wetteiferte mit dem Ruhme des falſchen Dionyſius. Seine Bücher ſind äuſſerſt verworren, dunkel, voll kühner, unerwarteter, harter und zweideutiger Bilder, und wahrſcheinlich ſagt er oft etwas anders, als er ſagen will, wie man auch daraus ſehen kann, weil er zuweilen ſeine Behauptungen wieder auf eine Art beſchränkt, daß Widerſprüche herauskommen [a]).

Wenn

z) Medulla animae p. 485 f.

a) Die von mir gebrauchte Ausgabe ſeiner Schriften führt folgen

Wenn man dieſen Myſtiker charakteriſiren und ſeine Lehren darſtellen ſoll, ſo findet man ſich wegen der Beſchaffenheit ſeiner Schriften in großer Verlegenheit. Er hat ſelbſt neue Worte geſchaffen, fällt oft ganz aus dem Zuſammenhange, verwechſelt die Begriffe, kommt unvermerkt von einer Materie in die andere, wiederholt ſich unaufhörlich, und wird dadurch oft nur deſto dunkler. Er ſagt auch zuweilen ſelbſt, er könne ſich nicht gehörig ausdrücken, und nur die können ihn faſſen, welche ſelbſt von einem göttlichen Lichte erleuchtet ſeyen [b]). Ich will es verſuchen, das Unterſcheidende ſeiner Myſtik und ſeines myſtiſchen Dialekts, ſo kurz und deutlich, als mir möglich iſt, und ordentlicher, als er ſelbſt in ſeinen Schriften thut, darzuſtellen.

Das **Leben** in myſtiſcher Bedeutung iſt ſeine Hauptidee und ſein Lieblingsausdruck. Das **geiſtliche, lebhafte Leben**, das **anfangende** und **wirkende**, das **innere**, **erhabene** und **begehrende**, das **überweſentliche** und **beſchauliche Leben** iſt es, was er immer wieder mit neuen Worten, Wendungen und Bildern zu beſchrei-

folgenden Titel: Des ehrwürdigen Vaters D. *Joh. Rusbrochii* weil. Canonici regularis Auguſtin. Ordens und Prioris des Kloſters Grünthal, Doctor ecſtaticus, beſtehend aus allen desſelben ſehr gottſeeligen Schriften ꝛc. Vormals von dem *P. F. Laurent. Surio* einem Carthäuſer zu Cölln aus dem **Holländiſchen** ins Lateiniſche, nun aber zum gemeinen Nutz alles ins Teutſche treulichſt überſetzt von G. J. C. und mit einer Vorrede herausgegeben von G. **Arnold**. Offenbach 1701.

b) S. den Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 92.

beſchreiben bemüht iſt. Was er mit ſeinem lebhaften Leben wolle, darüber kann man bei dem Leſen ſeiner Schriften lange zweifelhaft bleiben. Nach genauer und wiederholter Vergleichung mehrerer Stellen ergiebt ſich, daß es überhaupt ein höheres, lebendigeres, inneres Leben iſt, welches der Menſch theils ſchon durch die Natur, theils aber auch bloß durch die Gnade lebt. Für jene Bedeutung ſprechen Stellen, wie folgende: Das lebhafte Leben iſt ein geſchaffenes mit Ungeſchaffenem verbundenes Leben, welches aus der ewigen Weisheit quillt und in welchem Gott ſich ſelbſt erkennt. Durch dieß ſein Ebenbild lebt Gott in uns. Unſer Leben neiget ſich nach dem Urſprunge unſerer geſchaffenen Subſtanz. Dieß iſt das lebhafte Leben, welches ſich weſentlich und aus der bloßen Natur in uns findet. Es iſt in allen, und man kann es ohne Gnade, Glauben und Liebe haben — Dieſe Vereinigung mit Gott iſt über alle Vernunft und Sinnen — Wir fließen nicht aus Gott natürlicherweiſe, ſondern er hat uns aus nichts geſchaffen, weil er uns von Ewigkeit her erkannt und gewollt hat — Er offenbart ſich in dem höchſten Theil unſers geſchaffenen Weſens — Er lebt in uns eingedrückt und wir in ihm — Unſere ewige Form oder Idee iſt Eins mit der Weisheit Gottes und lebt in unſerem geſchaffenen Weſen [c]). Dieß würden wir etwa ſo ausdrücken: Es iſt ſchon von Natur in uns nicht bloß ein phyſiſches, ſondern ein höheres, kraftvolleres Leben. Das Ungeſchaffene oder Göttliche iſt in uns mit dem Geſchaffenen verbunden. Wir tragen Gottes Bild an uns.

c) Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 81.

uns. Wir hängen mit Gott, unſerem Schöpfer, zuſammen, und ſehnen uns von Natur nach unſerem göttlichen Urheber. Wir ſind nicht durch ihn entſtanden, wie ein Körper aus dem andern entſteht, ſondern aus ſeinem ewigen Erkennen und Wollen. Unſer Leben iſt unmittelbar aus ihm, er lebt fort in uns, er erkennt ſich ſelbſt in uns, er offenbart ſich in unſerm Geiſte.

Gewöhnlich aber bezeichnet das lebhafte Leben das durch die Gnade erlangte Leben, welches in ſeinem höchſten Grade das beſchauliche Leben iſt. Noch am eheſten verſteht man hier dieſen Myſtiker, wenn er es wirklich in dieſen ſeinen Graden beſchreibt [d]). Es iſt alſo 1) ein anfangendes, wirkendes oder wirkſames Leben. Darunter wird die thätige Tugend verſtanden, zu welcher übrigens Gnade und freier Wille nöthig iſt. Nachdem Ruysbroch die verſchiedenen Tugenden hier beſchrieben hat, ſagt er: "Wer nun obbeſchriebene Tugenden erlangen und bewahren will, der muß ſeine Seele einem Königreiche gleich ausſzieren. Der König dieſes Reichs muß der freie Wille ſeyn, welcher zwar von Natur frei iſt, aber die Gnade iſt noch freier. Die Krone dieſes Reichs wird die Liebe ſeyn. Der Pallaſt des freien Willens iſt das Begehrungsvermögen ꝛc. [e]). 2) Ein inneres, erhabenes und begehrendes Leben. Darunter werden die innern Geſinnungen, Empfindungen und Offenbarungen verſtanden,

d) Vom Schmucke der geiſtlichen Hochzeit. Der 10. Traktat in ſeinen Werken.

e) Dieß unter dem Titel: vom Reiche der Seelen. a. O. S. 34.

den, welche mit dem höheren Leben verbunden ſind. Hier kommen auch die ſieben Gaben des Geiſtes vor. Hier kommt Andacht, Dankſagung, Keuſchheit des Herzens, geiſtliche Trunkenheit vor. Die letzte beſteht darin, daß man mehr geiſtlichen Geſchmacks und geiſtlicher Wolluſt empfindet, als Herz und Begierde faſſen können. Hier kommt die Krankheit und Ungeduld der Liebe vor, welche oft durch Entzückungen und Offenbarungen belohnt wird. 3) Das überweſentliche, beſchauliche Leben. Dieß wird ſowohl hier, als auch in andern Schriften auf die mannichfaltigſte Weiſe nach ſeinem Urſprunge und ſeiner Beſchaffenheit beſchrieben. Ich will die vornehmſten Züge hier zuſammenſtellen. Zur Beſchauung führen unbefleckte Reinigkeit des Gewiſſens, eine wohlgeordnete Unſchuld des Lebens, eine ruhige Ehrbarkeit der Sitten, Nüchternheit der Sinne, Unterdrückung und Zähmung der unordentlichen Neigungen, Hülfsleiſtung gegen Hülfsbedürftige, Einkehrung in die heilige Muße und Ruhe, welche ganz keine Bilder zuläßt, eine erhabene und der ewigen Wahrheit offene Einwärtsſchauung, ein Verbleiben im wahren Frieden, eine in Andacht brennende Liebe, eine völlige Verleugnung aller Eigenheit, eine Sammlung aller Kräfte der Seele in die Einheit des Geiſts, und ein immerwährender würdiger Dienſt Gottes. Die Beſchauung iſt eine weiſeloſe Erkenntniß oder Wiſſenſchaft, die allezeit höher, als die Vernunft iſt, und weder ſich in die Vernunft herunterlaſſen, noch auch von der Vernunft über der Vernunft erreicht werden kann. Die erleuchtete Nichtwiſſenheit iſt ein ſchöner Spiegel, in welchem der ewige Glanz Gottes wiederſtrahlt.

derſtrahlt. Die Nichtwiſſenheit der Weiſe iſt zwar über die Vernunft, nicht aber ohne Vernunft. Sie ſieht zwar etwas, weiß aber nicht, was es iſt, weil das, was ſie ſieht, Alles übertrifft, und weder dieſes, noch jenes iſt [f]). Die höchſte Vollkommenheit iſt die Extaſis, die Erſterbung in der Liebe, die Selbſtvernichtung, die Einheit mit Gott, ſie iſt ganz verſchieden vom guten Willen, von der Ausübung der Tugenden, von dem Fortſchreiten im Guten. Wir dulden und leiden die Vergeſtaltung in Gott durch den heiligen Geiſt. Unſere Kräfte, wenn ſie an ihren eigenen Wirkungen verzagen, zerſchmelzen in dem ewigen Anſchauen der Liebe Gottes. Dieß Leben iſt ein in der Liebe vergehendes und ſich ſelbſt vernichtendes Leben. Unſer ruhiger Zuſtand iſt eine bilderloſe Blöße. Das Anrühren Gottes iſt das äußerſte Mittel zwiſchen uns und Gott [g]). Die überweſentliche Beſchauung und Empfindung iſt unausſprechlich. Wir leben ſterbend und ſterben lebend. Wir beſitzen Gott und ſind durch Gottes Wirkung in uns ſeelig. Wir ſind durch Liebe, nicht der Natur nach Eins mit ihm: denn ſonſt wären wir Gott und hätten aufgehört zu ſeyn. In ſeinem Genuſſe ſind wir todt und haben uns ſelbſt verloren, nicht zwar nach dem Weſen, ſondern nach unſerer Empfindung und unſerem Genuß. Unſere Ueberweſenheit iſt Gottes Weſen, und wir können in ſie nur durch Liebe gelangen. Wir leben durch die Liebe in unſerem eigenen Weſen, und ſterben in dem Weſen Gottes durch die Genießung. Deswegen

f) Von der wahren Beſchauung iſt der 13. Traktat. S. 7.

g) Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 27 ff. 86 f. 88.

wegen wird eben dieß das ſterbende Leben und das lebende Sterben genannt, da wir mit Gott leben und in Gott ſterben [h]).

Auf ſtrenge und thätige Sittlichkeit dringt Ruysbroch mit großem Nachdrucke. Wenn er ſie von der einen Seite als den Weg zur myſtiſchen Vollkommenheit betrachtet, ſo läßt er auf der andern aus dieſer wiederum eine höhere, reinere Sittlichkeit hervorgehen. Man ſoll äußerliche gute Werke aus einem heiligen Grunde thun, man ſoll in allen Wirkungen in Gottes Gegenwart und Vereinigung bleiben. Die Liebe zu Gott iſt die Form der Tugenden. Die ein beſchauliches Leben führen, führen auch ein vernünftiges und ſittliches Leben, welches nach den Geboten Gottes eingerichtet, mit Tugenden und äußerlichen guten Werken geziert iſt. Dieß dreifache Leben, wenn es als ein Einiges Leben erlangt worden, macht den Menſchen vollkommen [i]). Von einigen der vornehmſten Tugenden hat Ruysbroch einen Tractat geſchrieben, welcher weit beſſer, als ſeine bloß myſtiſchen Bücher, und voll tiefer Blicke iſt. Da beſchreibt er auch den Werth und die Kraft eines guten Willens. Alle Tugenden, ſagt er, kommen aus einem guten Willen, demjenigen mangelt nichts, der wahrhaftig einen guten und gerechten Willen hat. Wenn du Liebe, Demuth und ſonſt eine andere Tugend verlangſt, ſo wolle nur tapfer und

h) a. O. S. 95 f.

i) Von einigen der vornehmſten Tugenden iſt der 5. Traktat. S. 7 f. Von den ſieben Bewahrungen iſt der 8. Traktat Kap. 14.

und mit dem ganzen Willen, ſo wirſt du ſie ohne Zweifel haben. Und ſolches kann dir weder Gott, noch eine Creatur wehren [k]). Uebrigens iſt dieſer gute Wille ein ſolcher, wobei man alles nur zu Gottes Ehre will, welches der Wille von Natur nicht kann, ein gottförmiger oder vergötternder Wille. Dieſem Willen ſchreibt Ruysbroch eine ſolche Kraft zu, daß er keinen Anſtand nimmt, zu ſchreiben: Ein Menſch mit einem ſolchen Willen darf ſich keiner Sache wegen, ſey es nun wegen einiger geringen Fehler oder Schwachheit der Natur, oder weil er äußerlich kein ſtrenges Leben führen kann, oder wegen der Ungleichheit im Dienſte Gottes und in der Uebung der Tugenden, von Gott entfernt halten [l]). Die theologiſchen Tugenden und die Gaben des Geiſtes handelt er nach der Weiſe anderer theologiſchen Moraliſten ab [m]). Die Laſter ſeiner Zeitgenoſſen, auch des Clerus, ſo wie des Pabſts Uebermuth, welcher ſich den Knecht der Knechte Gottes nicht nur nennen, ſondern auch als ſolchen betragen, und überhaupt Jeſum nachahmen ſollte, beſtraft er in ſeinen Schriften mit großem Ernſte [n]).

Ruysbroch bediente ſich zuweilen gewiſſer Redensarten, welche mit denjenigen entweder große Aehnlichkeit hatten, oder ganz übereinſtimmten, deren ſich die Beghartden in ſeinem Zeitalter zu bedienen

k) Von einigen der vornehmſten Tugenden S. 52.

l) a. O. S. 103.

m) Das Königreich der Liebhaber Gottes iſt der 12. Traktat.

n) Von der wahren Beſchauung Kap. 56 f. 62. 76. Commentar über die Bundeslade Kap. 71. 117. 123. Von den ſieben Verwahrungen Kap. 1.

dienen pflegten. Von dieſen Begharden bemerkt man die erſten Spuren im dreizehnten Jahrhundert [o]). Ohne Zweifel ſind ſie erſt aufgekommen, da die weiblichen Beguinen ſchon lange blühten. Am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts fiengen ſie an, am Rheine zu blühen, und verbreiteten ſich in kurzer Zeit in viele Städte und Provinzen von Deutſchland, Holland und Frankreich. Am glücklichſten waren ſie in den Niederlanden, wo ſie ſich in förmliche Sodalitäten verbanden, und viele und reiche Collegia erhielten, und ſehr lange fortgedauert haben. Uebrigens blieben ſie ihren erſten Einrichtungen und Grundſätzen nicht getreu und theilten ſich in verſchiedene Claſſen, welche man wohl von einander unterſcheiden muß. Einige erklärten ſich als öffentliche Feinde des Pabſts und der ganzen Hierarchie, und wurden bald ausgerottet [p]). Andere wurden von den Päbſten und den Machthabern der Kirche überhaupt geſchützt, ſo lange ſie die Sittlichkeit heilig hielten und nicht in die offenbarſten religiöſen und moraliſchen Irthümer verſanken. Nachdem dieß geſchehen war, vereinigten ſich Päbſte, Biſchöfe, Kirchenverſammlungen und Obrigkeiten zu ihrer Unterdrückung, und da geſchah es dann freilich, daß ihnen auch manche Irthümer und Ausſchweifungen mit Unrecht zur Laſt gelegt wurden. Einige ſtellten den Grundſatz von der Freiheit des Geiſtes auf. Anfangs meinten ſie bloß die Freiheit von den Kloſterregeln, zuletzt aber

o) Früher hat Mosheim mit aller Mühe keine Spur antreffen können. De Beghardis et Beguinabus commentarius ed. *Martini*. Lipſ. 1790. p. 168 ſqq.

p) S. *Mosheim* l. c. p. 196 ſqq.

aber die Freiheit von allen göttlichen und menſchlichen Geſetzen. Sie redeten von einem ſo freien, heiligen, göttlichen Zuſtande, in welchem es gar keine Geſetze und Pflichten mehr für den Menſchen gebe, und in welchem er über alle Gefahr zu ſündigen erhaben ſey. Dieſe Brüder und Schweſtern des freien Geiſts ſuchten ihre Grundſätze recht gefliſſentlich auszubreiten, theilten Schriften aus, in welchen ſie enthalten waren. Sie bewogen viele Beguinen, ihre bisherige fleißige, arbeitſame, eingezogene und geordnete Lebensart zu verlaſſen, ſich durch Betteln zu nähren, geheime Zuſammenkünfte zu halten, allen äußern Gottesdienſt zu verwerfen und das innere myſtiſche Aufſteigen zu Gott für den einzigen wahren Gottesdienſt zu halten [q]). Sie ſchweiften in lumpichten Kleidern umher und ſchrieen um Brod, hatten keine beſtimmte Wohnſitze, und verachteten alle Arbeit, als etwas Weltliches. Sie gaben vor: nachdem die Periode des Vaters und des Sohns vorüber ſey, ſey jetzt die Periode des heiligen Geiſts gekommen, wo man thun könne, was man wolle, und nichts böſe ſey, wenn nur das Gemüth mit dem Geiſte erfüllt ſey. Sie ſtellten ſich vor, daß Alles wieder in Gott zurückkehren müſſe, aus welchem es ausgefloſſen ſey, und daß der in die Gottheit verſchlungene Menſch alles zu thun, die Freiheit habe. Sie glaubten, daß durch die beſtändige Beſchauung alle Naturtriebe ausgetrieben und eine gewiſſe Fühlloſigkeit hervorgebracht werden könne. Sie warfen oft, wo nicht alle Kleider, doch die Beinkleider ab, hielten geheime Zuſammenkünfte und legten ſich nackt zu den Schweſtern. Die

Schaam-

q) S. *Mosheim* a. O. p 246 ſq.

Schaamhaftigkeit gaben ſie für das Zeichen einer Seele aus, welche noch nicht gereiniget und in Gott zurückgekehrt ſey, wer noch Naturtriebe fühle, durch den Anblick oder die Berührung einer Perſon vom andern Geſchlechte entflammt werde, oder die aufſteigenden Triebe nicht bändigen könne, der ſey noch weit von Gott entfernt. So dachten nicht alle, aber doch viele Begharden [r]). Alles dieß war die natürliche Folge einer Myſtik, welche nicht durch Sittlichkeit geleitet war und aus ihr hervorgieng. Man kann einem Tauler und Ruysbroch nicht vorwerfen, daß ſie dieſen Punkt vernachläſſigten. Sie laſſen, wie vorher erwieſen iſt, den Menſchen durch Tugend zur Myſtik gelangen, und dieſe ſeiner Tugend Einheit und Göttlichkeit mittheilen. Ruysbroch wurde auch von dieſer Seite nicht angegriffen, wohl aber von der andern, daß er nämlich, wie die Begharden, den Myſtiker ganz in Gott zurückkehren, verſchwinden, vergehen laſſe. Gerſon warf ihm ausdrücklich dieſen ſchon in dem Amalrich von Bena [s]) verdammten Irthum vor, und Andere haben es ihm ohne Zweifel ſchon vorher vorgeworfen. Darauf beziehen ſich wahrſcheinlich einige Stellen in ſeinem Buche von der wahren Beſchaulichkeit [t]). Man findet, ſagt er, zu dieſer unſerer gefährlichen Zeit einige verkehrte und erſchrecklich irrende Menſchen, welche, ob ſie gleich weder das beſchauliche noch wirkſame

r) S. *Mosheim* an vielen Stellen.

s) Dieſer war ein Begharde, wiewohl kein unſittlicher, ſ. Mosheim's Kirch. Geſch. II. Th. S. 788 f. Schleg. Ueberſ.

t) Kap. 18 – 22.

ſame Leben erlangt haben, nichts deſto weniger ſich vor die allerweiſeſten und heiligſten von der Welt halten. Von dieſen falſchen Propheten [u]), wie er ſie nennt, führt er eine Reihe von Irthümern an. Einige ſagen, ſie ſeyen Gottes Weſen und über den heil. Geiſt erhaben, oder ſie werden nach ihrem Tode in Gott zurückgehen, wie das aus dem Brunnen geſchöpfte Waſſer wieder in denſelben zurückgegoſſen wird, und nach dem Gerichtstage werden alle, auch Böſe und Gute, und Gott ſelbſt, Eins, ohne Wirkung ſeyn. Und deswegen, ſetzt er hinzu, wollen ſie nichts wiſſen, noch erkennen, noch lieben, noch wollen, noch dankſagen, noch loben, noch denken, noch begehren, noch haben: denn ſie wollen ohne Gott und über Gott ſeyn, und in keiner Sache Gott ſuchen oder finden, endlich auch ganz und gar von allem frey ſeyn, und dieſes nennen ſie eine vollkommene Armuth des Geiſts [v]). Andere führt er folgendermaßen redend ein: Als ich ſtand in meinem Grund und in meinem ewigen Weſen, hatte ich keinen Gott, ſondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich, aus meinem freien Willen bin ich gemacht und ausgegangen. Hätte ich gewollt, ſo wäre ich nicht gemacht worden, noch ſonſt eine Creatur, denn Gott weiß, will und kann nichts ohne mich — Alle Ehre, die Gott erzeigt wird, wird auch mir erzeigt. Ich hoffe nicht auf Gott, ich liebe ihn nicht, vertraue ihm nicht, glaube nicht an ihn, bete nicht: denn ich gebe Gott keinen Vorzug vor mir. Es iſt weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geiſt, es iſt nur Ein Gott und mit demſelben bin ich

u) a. O. S. 29.
v) a. O. S. 30.

ich eins und daſſelbige [w]). Ohne Zweifel meinte Ruysbroch damit gewiſſe Beghardten, wiewohl nicht geleugnet werden kann, daß er ſelbſt zuweilen ſolche oder ähnliche Ausdrücke gebrauchte, welche er übrigens alsdann wiederum in andern Stellen beſchränkte.

Gerſon, welcher ſchon mehrmals in dieſer Geſchichte aufgetreten iſt, tritt hier aufs neue mit Glanz auf. Ausgezeichnet in der Geſchichte der Myſtik iſt er dadurch, daß er die vorhergehenden Myſtiker einer Kritik unterwarf und gewiſſe Irthümer derſelben aufdeckte, daß er die beſſeren unter ihnen hervorhob, daß er, ohne gerade neue Lehren vorzutragen, die ältern mit Auswahl, in einer beſſeren Ordnung und deutlicher vortrug, daß er endlich bei der Myſtik Pſychologie anwandte, ja zum Grunde legte. So geht bei ihm die von andern empfangene Myſtik in einer reineren, edleren, helleren Geſtalt wieder hervor.

Dieſer gelehrte und zugleich praktiſch-kluge und gewandte Mann findet nichts erhabener und majeſtätiſcher, als die myſtiſche Weisheit [x]). Er will das, was der göttliche Dionyſius und andere erhabene Lehrer von dieſer geheimen Weisheit vorgetragen haben, öffentlich machen und gewiſſermaßen offenbaren, und es verſuchen, ob er nicht Andere zum Verſtändniß der erfahrnen Myſtiker, deren überhaupt

w) a. O. S. 31.

y) Conſiderationes de theologia myſt. Opp. III. 361 ſqq. Contremui ad adſpectum majeſtatis hujus ſapientiae, verens ne perſcrutator ejus volens fieri, opprimerer a gloria — Prolog.

haupt wenige ſind, bringen, oder ob er ſie nicht wenigſtens überzeugen könne, daß jene heiligen Männer, welche die göttliche Beſchauung hatten, eine über das gemeine Wiſſen weit erhabene Wiſſenſchaft hatten. Er leitet die Myſtik urſprünglich von Paulus ab, von welchem ſie Dionyſius empfangen habe. Dem Richard a St. Victore ſchreibt er das Verdienſt zu, ſie zuerſt in die Form einer Wiſſenſchaft und Doctrin gebracht zu haben [y]). Keinen ſpäteren Myſtiker aber ſchätzt er ſo hoch, als den Bonaventura. Er ſchreibt ihm Gründlichkeit, Richtigkeit des Denkens und ächte Frömmigkeit zu. Er rühmt von ihm, daß er eben ſowohl für die Erleuchtung des Verſtandes, als für die Erregung des religiöſen Affects ſorge. Er findet jedes Lob für ſeine myſtiſchen Schriften zu klein. Er hat dieſe Schriften in ſeinem hohen Alter oft geleſen, und ſich oft Vorwürfe darüber gemacht, wie er ſelbſt neben dieſen Schriften noch etwas ſchreiben könne [z]). Dagegen findet er an andern Myſtikern auch

x) Opp. I. 434. Quaſi primus poſt Dionyſium materiam hanc ab aliis ſub collaudatione vel admonitione traditam reducit ad modum artis et doctrinae in ſuo. *De arca myſtica.*

z) Nur einige kurze Stellen mögen hier ſtehen. Opp. I. 434 In ſuo *Itinerario mentis in Deum*, totum miro et compendioſiſſimo artificio complexus eſt. I, 21. Nulla ſalubrior, nulla divinior ac ſuavior pro Theologis doctrina. Quanto diligentius in ſenectute mea ſum revolutus ad ſtudium ipſius, tanto facta eſt amplius confuſa garrulitas mea, dixique mecum: ſufficit haec doctrina, quid ſtulto labore conſumeris, quid dictas, quid ſcribis? multiplicentur potius et transſcribantur opera doctoris iſtius — Laus omnis inferior eſt his duobus opuſculis (Breviloq et Itinerar.)

auch viele Irrthümer und Verirrungen zu rügen. Daß ſie allerlei ungeſchickte, ungewöhnliche, dunkle, in der Schrift nicht gegründete Ausdrücke erfinden, daß ſie an geiſtlichen Phantaſtereien, ohne Andacht, Vergnügen finden, daß ſie Alle zur myſtiſchen Theologie bilden wollen, daß ſie das active Leben über der Myſtik gänzlich vernachläſſigen, daß ſie ſich nicht an das Geſetz Jeſu, an die Grundſätze des Glaubens und an den Rath der Weiſen halten, ſondern ihren eigenen Einbildungen und Erfindungen folgen, daß ſie einen Grad myſtiſcher Vollkommenheit erdichten, wo der Menſch von der Beobachtung der göttlichen Geſetze diſpenſirt ſey, daß ſie ihren Wahnſinn für göttliche Eingebungen ausgeben, daß ſie ſich einer gänzlichen Apathie rühmen, daß ſie in eine gänzliche Paſſivität verſunken ſeyn wollen, als wenn Gott allein alles in ihnen thäte, daß ſie eine leere Contemplation ohne beſtimmte Kenntniſſe und Erfahrungen von Gott, von göttlichen und moraliſchen Dingen ſtatuiren — alles dieß erklärt er für Wahn und Ausſchweifung. Auch an die Beghharden hat er bei einigen dieſer Züge unſtreitig gedacht. Dem Ruysbroch legt

rar.) quorum vim agnoſcere etiam ſola credulitate non parvus eſt profectus. p. 115. Fuit ſapientiſſimus in intellectu et piiſſimus in affectu et ideo ſecurus et efficax in tradendo effectu. p. 118. Hujus opuſculi (Itinerar.) imo operis immenſi laus ſuperior eſt ore mortalium — Hic veriſſimo nomine doctor ſeraphicus et cherubicus, quia inflammat affectum et erudit intellectum, reducit et unit ad Deum per amorem extaticum, dum alii multi divaricant et diſpergunt intellectum per praeciſiones, prioritates et poſterioritates, et ſigna et contingentia.

legt er zur Laſt, daß er geſagt habe, die Gott an-ſchauende Seele verliere ihre eigene Exiſtenz und werde in Gott umgewandelt, in den göttlichen Abgrund verſenkt, und ſey die göttliche Klarheit ſelbſt, Eins mit Gott, oder ſie überlaſſe ſich Gott, unbekümmert um ihr Heil, und wolle Alles ertragen, was Gott will, ſelbſt die Höllenſchmerzen.

Aus dieſen, in Gerſon's myſtiſchen Schriften, zerſtreuten Urtheilen kann man ſchließen, was man von ihm ſelbſt für eine Myſtik zu erwarten hat. Es iſt eine Myſtik, welche mit viel Einfachheit und Faßlichkeit vorgetragen iſt, mit der Sittlichkeit übereinſtimmt, der Phantaſie wenig Einfluß geſtattet, unter der Regel des Evangeliums, der Kirche und der Vernunft ſteht, die eigene Thätigkeit des menſchlichen Gemüths und die Freiheit der Liebe zu Gott nicht zerſtört, und die Contemplation nicht in einer gänzlichen Leerheit, Unwiſſenheit und Dunkelheit endigen läßt.

Seiner myſtiſchen Schriften ſind nicht wenige. Das Hauptwerk ſind ſeine Betrachtungen über die myſtiſche Theologie, welche in einen ſpeculativen und praktiſchen Theil zerfällt. Dort beſchreibt er Urſprung, Natur, Weſen der Myſtik, hier giebt er die Mittel an, durch welche man zu ihr gelangt [a]). Die ſcholaſtiſche Erläuterung der myſtiſchen Theologie [b]) beſchäftiget ſich vornehmlich mit dem Verhältniß der myſtiſchen Liebe zur Erkenntniß. Dazu kommen mehrere kleinere Schriften von der Meditation, der Einfalt,

a) Conſiderationes de theol. myſt. Opp. III. p. 361 - 422.

b) Tractatus de elucidatione ſcholaſtica myſticae theol. l. c. p. 422 - 428.

falt, der Geradheit, der Erleuchtung des Herzens, der geiſtlichen Armuth, dem Berge der Contemplation [c]). Auch die Schrift über das geiſtliche Leben der Seele [d]) beſchreibt in ihrem letzten Abſchnitte das Leben der Seele durch die Contemplation, und die Abhandlungen über die Affecten und Leidenſchaften [e]) beſchreiben mit die geiſtlichen Neigungen und Affecten einer Gott anſchauenden und liebenden Seele.

Die myſtiſche Theologie unterſcheidet ſich, nach Gerſon's Lehre, von der eigentlichen oder ſymboliſchen Theologie dadurch, daß ſie vornehmlich in gewiſſen geiſtlichen Affecten und Empfindungen beſteht, die der heilige Geiſt eingiebt, und welche nicht unter gewiſſe beſtimmte Regeln und Ausdrücke zuſammengefaßt werden können, daß ſie auf inneren gewiſſen Erfahrungen gottſeeliger Gemüther beruht, daß ihr Gegenſtand das Gute iſt, daß ſie keiner Gelehrſamkeit bedarf, ſondern ohne ſie in der Schule der Empfindung und durch eifrige Ausübung der Tugenden gelernt wird, daß durch ſie ſelbſt die Kenntniß der eigentlichen Theologie erhöht und erſt die Bibel vollkommen verſtanden wird, daß ſie durchaus immer mit Tugend und Seelenruhe verknüpft iſt, und daß man ſelbſt ihren ſpeculativen Theil ohne ihre wirkliche Praxis nicht vollkommen verſtehen oder mittheilen

c) Insgeſammt T. III. Opp. P. 2.

d) T. III. Opp. P. I. p. 5–72.

e) l. c. p. 123 ſqq.

theilen kann. Die eigentliche Theologie hingegen geht von äußeren Erfahrungen aus, welche nicht denſelbigen Grad von Gewißheit haben, ſie beruht auf dem Verſtande, ihr Gegenſtand iſt das Wahre, ſie kann der Gelehrſamkeit nicht entbehren, ſie kann die myſtiſche Theologie nicht erhöhen, ſie kann mit Unſittlichkeit verbunden ſeyn, und beunruhiget nicht ſelten [f]).

Kann und ſoll aber die myſtiſche Theologie gelehrt werden? Gerſon bejaht dieſe Frage, ohngeachtet man die Myſtik nur durch eigene innere Erfahrungen vollkommen lernen kann. Er verlangt aber, daß die Schüler der Myſtik den Männern glauben, welche durch Rechtſchaffenheit, Frömmigkeit, Uneigennützigkeit, Anſpruch auf Glauben haben, und zwar um ſo mehr, da ſo unzählige Ausſagen ſolcher Männer mit einander übereinſtimmen. Er geſteht zu, daß dieſe inneren Erfahrungen nicht deutlich beſchrieben werden können, meint aber, man könne ſie doch glauben und vergleichen, und es könne durch eine ſolche Beſchreibung eine gewiſſe Sehnſucht erzeugt werden, dasjenige ſelbſt zu erfahren, was man glaubt, und es könne dadurch ein erſter Keim der myſtiſchen Liebe zu Gott in die Seele gepflanzt werden [g]).

Mit

f) Man ſehe vorzüglich die Conſideratt. p. 384–390.

g) Conſideratt Prolog., wo es unter andern heißt: ex hujusmodi familiari collocutione generari poteſt quidam amor et ardor experiendi ea, quae ſola interim fide tenent et quae docta ratiocinatione conferunt ad invicem Praedicatio ſumta ab hujusmodi doctrina poterit accendere ad amorem Dei jam praeconceptum.

Mit dieſer Frage hängt eine andere zuſammen, welche Gerſon in einer beſondern Schrift beantwortet: ob und wiefern die myſtiſche Liebe zu Gott ohne Erkenntniß Statt finden könne [h])? Hugo de Balma hatte in ſeinem Buche vom dreifachen Wege zu Gott behauptet, daß des Gemüths höchſte Höhe (apex mentis) durch ekſtatiſche Liebe ohne vorhergehende oder begleitende Kenntniß ſich zu Gott erhebe, und dieſer Meinung ſchien auch Bonaventura beizuſtimmen [i]). Gerſon bejaht dieſen Satz nicht ganz und leugnet ihn nicht ganz. Er unterſcheidet zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Liebe. Natürliche Liebe oder angebohrner Trieb zu etwas wird nicht durch vorhergegangene Kenntniß ihres Gegenſtandes bewirkt. So giebt es auch eine natürliche, unwillkührliche Liebe zu Gott, welche nicht durch vorhergegangene Kenntniß Gottes bewirkt wird [k]). Aber wo dieſe Liebe iſt und fortdauert, da iſt auch Kenntniß des geliebten Gegenſtandes vorhanden [l]). Die übernatürliche Liebe wird dem Menſchen von Gott eingeflößt und in ihm erhalten, ſie iſt übrigens eine freie Liebe, ſie iſt ihm von Gott gleichſam auf eine freie Art abgelockt; ſie wird nicht durch eine vorhergegangene freie Kenntniß in ihm bewirkt, noch auch nothwendig von ihr beglei-

h) Elucid. ſchol. th. myſt.

i) Itinerar. c. 7 ſq.

k) l. c. p. 423.

l) Amor naturalis non fit aut manet absque omni cognitione conjuncta vel ſeparata — Manent ſemper et junguntur in eadem natura cognoſcente amor et cognitio naturalis l. c.

begleitet. Die Myſtik beſteht nur in der Liebe, und dieſe Liebe wird denjenigen übernatürlich eingegoſſen, welche nach Weisheit verlangen. Dieſe Liebe begleitet eine wirkliche Kenntniß, die Liebe ſelbſt wird auf eine intelligible Weiſe wahrgenommen; die Seele urtheilt, daß ſie liebt und an Gott ihre Freude hat [m]).

Obgleich Gerſon die Myſtik ſcharf von der ſpeculativen Theologie unterſcheidet, und ſie ſelbſt als einen Zuſtand affectvoller Empfindungen darſtellt, ſo läßt er doch inſofern eine ſpeculative, myſtiſche Theologie gelten, als man über dieſen Zuſtand, ſeinen Urſprung, ſeine Beſtandtheile, ſeine Wirkungen ſpeculiren kann. Er ſelbſt liefert eine ſolche Theologie und legt dabei eine Theorie der Seelenkräfte zum Grunde. Er unterſcheidet ſechs Kräfte oder Potenzen der Seele, drei erkennende und drei begehrende. Die erkennenden ſind: Einbildungskraft, Vernunft und Verſtand oder Intelligenz, die letzte theilt ſich in Denken, Meditation und Contemplation. Die begehrenden ſind: ſinnliches Begehrungsvermögen, Willen und höheres Begehrungsvermögen oder Synteresis. Dieſe beiderlei Potenzen correſpondiren ſich, und zwar, ſo weit ſie hieher gehören, folgendermaßen:

Denken — ſinnliches Begehrungsvermögen, Begierde, Luſt ꝛc.
Meditation — Willen, Andacht, Buße, Gebet.
Contemplation — höheres Begehrungsvermögen, ekſtatiſche Liebe.

Man

m) l. c. p. 424 ſq.

Man ſieht, daß Contemplation und höheres Begehrungsvermögen die Principien der myſtiſchen Theologie ſind, und daß auch die Meditation wenigſtens auf eine entferntere Weiſe zu ihr hinführt. Dieſe Kräfte werden ſo ſehr als natürliche Kräfte der menſchlichen Seele von Gerſon beſchrieben, daß man zweifeln möchte, ob es denn zur Hervorbringung des myſtiſchen Zuſtands einer übernatürlichen göttlichen Wirkung bedürfe. Allein er nimmt doch an, daß die göttliche Gnade dieſe Kräfte hebe. Die Contemplation wird beſchrieben als ein freies und helles Anſchauen geiſtiger Dinge, welches durch vorhergehende Meditation erleichtert wird und durch Erleuchtung der Gnade zu göttlichen Gegenſtänden erhebt. Die Meditation geht in Contemplation und das Denken in jene über. Die Contemplation wird weder durch die Phantaſie, noch durch die Vernunft allein erhalten, obgleich beide dazu helfen, ſondern durch die erhabene Intelligenz, welche ſich über alles Irdiſche erhebt und durch ein göttliches Licht eine einfache Kenntniß empfängt [n]). Das höhere Begehrungsvermögen oder die Synteresis iſt eine begehrende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott eine gewiſſe natürliche Neigung zum Guten empfängt, und zu dem höchſten Guten hingezogen wird, welches ihr die einfache Intelligenz darſtellt. Sie kann nichts anders, als die erſten Principien des Moraliſchen wollen. Sie kann entweder als Neigung, oder als Actus, oder als Fertigkeit betrachtet werden. Sie heißt auch die praktiſche Fertigkeit der Principien, der Funke der Intelligenz, wegen ihres

n) De theol. myſt. ſpecul. P. 4.

ihres lebhaften Hinſtrebens nach dem Guten, der jungfräuliche Theil der Seele, der natürliche Sporn zum Guten, der Gipfel des Gemüths, der unauslöſchliche Inſtinkt o). Aus dieſer Quelle entſpringt die entzückte Liebe, welche den Menſchen empor zum Göttlichen reißt und mit einer unausſprechlichen Süßigkeit verknüpft iſt, und durch welche der Menſch zu einer Erfahrungskenntniß Gottes gelangt. Die höchſte Höhe des Begehrungsvermögens wird durch die Liebe mit Gott vereiniget. Dieſe Liebe iſt ſich ſelbſt genug und will nichts als lieben. Sie verſetzt den Menſchen in einen Zuſtand, wo die untern Seelenkräfte ruhen oder geſchwächt werden. Da werden wir durch Uebereinſtimmung unſers Willens mit Gottes Willen Eins mit ihm; unſere Seele verliert ihr eignes Seyn nicht, aber ſie wird Gott ähnlicher und dadurch mit ihm vereiniget, und theilt ſelbſt ihrem Körper gewiſſe geiſtige Eigenſchaften mit. Sie wird beruhiget, geſättiget, befeſtiget und mit ihrem höchſten Gute vereint. In der beſchauenden Seele ſind Liebe, myſtiſche Theologie, vollkommenes Gebet entweder Eins und Daſſelbige, oder ſie ſetzen ſich wechſelſeitig voraus p).

Unter den Mitteln zur myſtiſchen Theologie, welche Gerſon angiebt, verdienen wenigſtens einige hier bemerkt zu werden. Man ſoll auf Gottes Berufung warten. Gott beruft alle Menſchen zum Heile, und daher kommt bei allen dieſe unauslöſchliche Sehnſucht nach Seeligkeit. Einige werden

o) l. c. P. II. p. 373.

p) l. c. p. 384. 390. 392. 395 ſq. de paſſionibus p. 123 ſq

den durch Furcht, andere durch Lohnſucht, andere durch ehrerbietige und kindliche Liebe zu Gott hingezogen, und dieß letzte iſt das beſte [q]). Man muß dem Urſprunge der Affecten und Neigungen nachforſchen, weil die Myſtik ſelbſt ihren Sitz in einem Affecte hat. Manchen hindert Lage und Stand an der Contemplation, manche che können ſie mit dem thätigen Leben verbinden, manche ſind zu derſelben nicht fähig. Man muß alſo in ſich ſelbſt gehen. Man muß nach Vollkommenheit ſtreben: denn das beſchauliche Leben iſt vollkommener, als das active. Man muß Zeit und Ort zweckmäßig wählen. Für Einige paßt ein verborgener, etwas dunkler, und enger, für Andere ein offener, heller und weiter Ort. Einige ſtört jedes Geräuſch, Andern hilft das Murmeln eines Waſſerfalls, das Rauſchen der Blätter, der Geſang der Vögel, oder der Kirchengeſang, das Läuten der Glocken, der Chor, die Orgel — Nüchternheit, Einſamkeit, Stille ſind gleichfalls zur Myſtik ſehr behülflich [r]).

Ein noch weit geleſenerer und reinerer Myſtiker und Moraliſt iſt Thomas von Kempen. Unter den trefflichen Clerikern vom gemeinſchaftlichen Leben zu Windesheim wurde er erzogen, gebildet und unterrichtet, frühzeitig zur Arbeitſamkeit und zum Studium der Bibel, auch zum Bücherabſchreiben angehalten. Unter dieſen Männern lernte er auch das beſchauliche und thätige Leben verbinden. Bald trat er ſelbſt in ihren Orden zu Zwoll † 1471. Nach langen Streitigkei-

q) Theol. myſt. pract. p. 402. 405. 410 ſq.

r) l. c. p. 411 ſq.

tigkeiten und oft wiederholten Unterſuchungen iſt es doch am wahrſcheinlichſten geblieben, daß er der Verfaſſer des merkwürdigen Buchs von der Nachahmung Jeſu iſt s). Dieſes Buch iſt nicht nur in alle Europäiſche, ſondern auch in die Arabiſche, und wer weiß ſonſt noch in wie viele Sprachen überſetzt, mehr als achtzehnhundertmal wieder aufgelegt, unter allen chriſtlichen Religionspartheien mit Achtung aufgenommen, mit Andacht geleſen, mit Wärme lobgeprieſen, und in Schulen eingeführt worden t). Das Buch war dieſes ausgebreiteten Einfluſſes werth. Seit Jahrhunderten war keine ſo treffliche, gemeinnützige, moraliſche und religiöſe Schrift erſchienen. Oft glaubt man eines alten Stoiſchen Weiſen Schrift zu leſen. Daß Thomas von Kempen ſelbſt den Seneca geleſen hatte, iſt wohl kaum zu bezweifeln, er wurde überhaupt in den Klöſtern häufig geleſen. Es iſt wenig Zuſammenhang und Ordnung in dem Buche, aber eine gediegene, mit Kraft und Ueberzeugung ausgeſprochene moraliſche Sen-

s) *Dupin* Bibl. XX. 344 ſqq. XXI. 537 ſqq. ed. Opp. Gerſonii T. I. p. LIX ſqq. Ouvrages poſthumes de *Mabillon* et *Ruinart* I. 1 ſqq. Paris 1724. *Euſ. Amorti* Plena ac ſuccincta informatio de ſtatu totius controverſiae, quae de autore libelli: de imitatione Chriſti, inter Thomae Kempenſis, Canonici regularis, et Joannis Gerſonis, Ordinis St. Benedicti abbatis, patronos jam a centum annis agitatur. Aug. Vind. 1725. *Desbillons* Diſput. quae libr. de imitat. Chr auctorem eſſe Thom. a Kempis oſtenditur vor der Ausgabe Manhem. 1780. Schröckh Kirchengeſch. XXXIV. 314 ff.

t) Von den Ausgaben und Ueberſetzungen dieſes Buchs hat *Fabricius* Bibl. med. et infim Latin. L. X. Art. Kempis viel geſammelt, und das Neuere hat Schröckh a. O. nachgetragen.

Sentenz ſchlägt die andere. Ein ſanfter, ruhiger, wehmüthiger Geiſt verbreitet ſich über das Ganze und zieht den Leſer an. Es kommt wenig Myſtik vor, auch nicht viel Ausdrückliches von der Nachahmung Jeſu, allein ein kundiger und aufmerkſamer Leſer wird doch die Hauptideen der Myſtik durchſchimmern ſehen, und alles, was Kempis vorſchreibt, iſt, wenn es auch nicht ausdrücklich geſagt wird, doch ſeiner Meinung nach als Nachfolge Jeſu zu betrachten. Die Schrift iſt zugleich belehrend, vorſchreibend, moraliſch, und Andachtsſchrift, das erſte iſt ſie mehr im erſten, das zweite mehr im zweiten, dritten und vierten Buche. Um zu zeigen, wie rein die Moral und Myſtik dieſes Schriftſtellers war, will ich aus dieſer, zugleich aber auch andern Schriften deſſelben dasjenige zuſammenſtellen, was mir am meiſten charakteriſtiſch und treffend ſcheint. Seine andern hiehergehörigen Schriften betreffen meiſtentheils das Mönchsleben, enthalten aber doch zugleich viel allgemeine Moral. So iſt ſeine Schrift von der Zucht der Kloſterleute [u]), ſein Lehrbuch für Jünglinge [v]), welches vorzüglich für diejenigen beſtimmt iſt, die ſich dem geiſtlichen und mönchiſchen Stande widmen, ſein Handbüchlein der Mönche und ſein Leben eines guten Mönchs [w]). Außerdem aber gehören hieher die Gelehrſamkeit eines guten Haushalters

u) De diſciplina clauſtralium libri 5. p. 57-87. in der Ausgabe: Opera Thomae a Campis. Antv. 1574.

v) Doctrinale juvenum l. c. p. 93-97.

w) Enchiridion monachorum und Vita boni monachi l. c. p. 164 ſqq.

halters [x]), welche vermiſchten moraliſchen Inhalts iſt, ſeine Schrift vom einſamen Leben und Stillſchweigen [y]), welche eine Moral für das Sprechen und Schweigen enthält, die von den drei Zelten, in welchen ſich die Tugenden der Armuth, Demuth und Geduld lagern [z]), das Roſengärtchen [a]) und das Lilienthal [b]), zwei Sammlungen moraliſcher Regeln und Schilderungen verſchiedener Tugenden, endlich das Selbſtgeſpräch der Seele, welches theils vermiſchte moraliſche Reflexionen, theils einen Ausdruck reiner chriſtlicher Andacht in ſich faßt [c]).

Wie viel mehr Tugend und Religioſität werth ſey, als Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft, darüber mag er ſelbſt ſprechen: "Was nützt dirs viel, über die heilige Dreieinigkeit hohe Dinge zu ſprechen und zu ſtreiten, wenn du die Demuth nicht haſt, wodurch du ihr gefallen mögeſt? Große Worte und hohe Reden machen keinen gerechten und heiligen Mann, ſondern ein tugendhaft Leben. Ich will lieber,

x) Eruditio boni diſpenſatoris LL. 3. p. 97 - 110.

y) l. c. p. 110 - 120.

z) De tribus tabernaculis p. 121 ſqq.

a) Ortulus roſarum p. 136 ſqq.

b) l. c. p. 147 ſqq.

c) Soliloquium animae l. c. p. 180 ſqq. Conſolationis gratia aliquas ſententias devotas — ſo erklärt er ſich ſelbſt über dieſe Schrift — in unum coacervavi libellum, quem meo pectori carius committere volui — et quaſi quoddam delectabile pratum tempore neceſſitudinis quandoque introirem — Vario ſermonum genere nunc loquens, nunc diſputans, nunc orans, nunc colloquens, nunc in propria perſona, nunc in peregrina, placido ſtilo — —

lieber, daß ich Buße und Reue in mir finde, als daß ich ſagen und auslegen könnte, was Reue ſey. Wüßteſt du die Schrift und aller weiſen Leute Sprüche, wo hülfe es dich, ſo du Gottes Liebe und Gnade nicht haſt? — Das iſt die höchſte Weisheit, durch Verſchmähung der Welt zum Reiche Gottes hindurchzudringen. — Was hilft viel Wiſſen, ohne Gottesfurcht? Ein einfältiger Bauer, der Gott in Demuth dient, iſt beſſer, als ein hoffärtiger Gelehrter, der des Himmels Lauf beobachtet und ſich ſelbſt nicht kennt. Wüßte ich alle Dinge, die in der Welt ſind, und hätte Gottes Liebe nicht, was hülfe mir das bei Gott, der mich nach meinem Leben richten wird? — Viele Worte ſättigen die Seele nicht; aber ein gottſeeliges Leben erquickt das Gemüth, und ein gut Gewiſſen flößt eine große Zuverſicht zu Gott ein — Je mehr und größere Dinge du weißt, ein deſto ſchwerer Urtheil wird dich treffen, wenn du nicht heilig darnach lebſt — Erhebe dich nicht wegen großer Kunſt und Wiſſenſchaft, fürchte dich vielmehr darum, daß dir viel vertrauet iſt. Bedenke, daß noch viel mehr Dinge ſind, die du nicht weißt. — Sich ſelbſt recht erkennen und verſchmähen, iſt die höchſte Kunſt und Wiſſenſchaft. — Kunſt und Wiſſenſchaft iſt zwar nicht zu tadeln, ſondern gut und von Gott verordnet, aber ein tugendhaft Leben und gut Gewiſſen iſt aller Kunſt weit vorzuziehen. Die meiſten aber wollen lieber viel wiſſen, als gottſeelig leben — Man wird am Tage des Gerichts nicht fragen, wie viel wir geleſen, ſondern wie wir gelebt haben, nicht, wie beredt, ſondern wie gottesfürchtig wir geweſen ſeyen — Der iſt recht groß, der große Liebe hat und große Ehre für nichts

hält — Der iſt recht gelehrt, der ſeinen eigenen Willen verläßt und Gottes Willen vollbringen lernt [d]).

Dabei betrachtet übrigens Thomas die Gottſeeligkeit ſelbſt als den Weg zu neuen Kenntniſſen, und leitet ſie aus der Vernunft ab. Je mehr ein Menſch mit ſich ſelbſt einig und zur Einfalt gelangt iſt — ſagt er ächt myſtiſch — deſto größere und höhere Dinge lernt er ohne Mühe verſtehen, denn er empfängt das Licht des Verſtandes von oben — Bald nachher ſetzt er noch hinzu: Ein frommer Menſch ordnet ſeine Werke zuvor inwendig, ehe er ſie auswendig vollbringt: denn er richtet ſich nach der rechten Vernunft [e]).

Damit hängt zuſammen, was er von der Leſung der heiligen Schrift ſagt: Man ſoll die Schrift in dem Geiſte leſen, in welchem ſie geſchrieben iſt, in ihr mehr Nutzbarkeit als Subtilität der Rede ſuchen — Sieh nicht auf den Verfaſſer, ſondern auf das, was er ſagt, laß dich nicht das Anſehen, ſondern Liebe zur lautern Wahrheit zum Leſen bewegen — Die Menſchen vergehen, die Wahrheit Gottes bleibt ewig — Gott redet auf mancherlei Weiſe zu uns, ohne Anſehen der Perſon — Lies die heil. Schrift demüthig, einfältig und im Glauben, und begehre dabei nicht den Namen großer Wiſſenſchaft zu haben. Frage und höre gern die Reden der Heiligen in der Stille, und laß dir die Gleichniſſe und verborgenen Reden der Alten nicht mißfallen [f]). Den Geiſtlichen und Mönchen aber macht

d) De imitatione Chriſti L. I. c. 1. 2. 3.

e) l. c. c 3.

f) l. c. c. 5.

macht er gelehrtes Schriftſtudium und Gelehrſamkeit überhaupt zur Pflicht [g]).

Den Mönchen giebt er überhaupt viele weiſe Regeln, auch ſolche, welche mit der herrſchenden Meinung ſtreiten. Er ſtellt es als etwas Schweres vor, in einem Mönchsorden ohne Klage zu leben, und bis an des Lebens Ende getreu in der Ausübung der Mönchspflichten zu beharren [h]). Er warnt übrigens vor überſpannter mönchiſcher Strenge und räth zu einer weiſen Mittelſtraße [i]). Er ſagt, die Aenderung der Sitten und die Ertödtung der Leidenſchaften, nicht aber Kleid und Haarſchur, machen den wahren Ordensmann aus. Er ſchärft den Mönchen mehr allgemeine, menſchliche, als mönchiſche Pflichten ein. Aller *Uebungen* erſte, ſagt er unter andern, iſt die, daß man ſeine Fehler und Leidenſchaften anerkennt, und die Heilung derſelben mit Seufzen und Thränen von Gott erfleht — Blicke oft in dein eigenes Buch, damit dir dein eigenes inneres Fortſchreiten oder Zurückſchreiten bekannter werde — Einem Weiſen kömmt es zu, ſein Leben anzuordnen, ſeinen Handlungen einen pflichtmäßigen Zweck vorzuſetzen und dazu die zweckmäßigſten Mittel zu wählen. Eine einzige determinirte Handlung eines Weiſen iſt mehr werth, als

g) Doctrinale juvenum c. 1. 7. Vae clerico indocto et ſine ſacris libris, qui ſibi et aliis ſaepe eſt cauſa erroris. Clericus ſine ſacris libris quaſi miles ſine armis, equus ſine frenis, navis ſine remis, ſcriptor ſine pennis — —

h) De imitat. Chriſti L. 1.

i) De diſc. clauſtr. I. 9.

als große Beſchäftigung eines Thoren. — Jeden Morgen muß man überlegen, wie der Tag am nützlichſten angewandt werden könne. Wider die Laſter, welche gefährlicher für dich ſind, mußt du deſto mehr Sorgfalt anwenden. Tägliche Uebung verſchafft uns deſto mehr Gnade, und Beharrlichkeit im Guten führt zu der Tugend oberſter Höhe. Vielleicht iſt dieß der letzte Tag, dieß die letzte Stunde, vielleicht findet ſich der folgende Tag nicht wieder. Bleibe bei deinem Vorſatze, verſäume keine Zeit, keine Stunde kehrt wieder [k]). Die Einſamkeit iſt der Andacht Mutter. Sie iſt Gott und den Engeln angenehm und des Friedens Freundin. Stark iſt der, welcher die Welt verachtet, ſtärker, wer ſich ſelbſt überwindet. Draußen bewahre deine Augen, verſtopfe deine Ohren vor dem Geräuſche der Gerüchte, zähme deine Zunge, und erfülle dich mit guten Gedanken. Um dich vor offenen oder geheimen Schlingen zu verwahren, ſo ſey lieber innen, als außen. Kehrſt du in deine Zelle, als in den Hafen der Ruhe zurück, ſo wirf dort den Anker der Feſtigkeit durch inniges Gebet und andächtiges Leſen [l]). Dein Freund iſt der, der dich in Gott und um Gottes willen liebt, der deiner Seele Heil liebt, nicht der dir ſchmeichelt und dir Beifall giebt. Es giebt keinen treuen Freund, als den Freund in Gott, und der das Seine nicht ſucht — Lehre das Wort Gottes durch dein Leben, mache dich ſelbſt zum Beiſpiel, nicht einen andern, mit Vernachläſſigung deiner ſelbſt [m]).

Ueber

k) De diſc. clauſtr. II, I. 2.

l) l. c. c. 4.

m) l. c. III, 3.

Ueber der Leiden Zwecke und die Pflichten unter denſelben finden ſich manche treffende und kräftige Ausſprüche. Ein kleines Uebel wirft uns oft nieder. Beſtänden wir feſt im guten Vorſatze, wie ein ſtarker Mann im Streite, ſo würden wir die Hülfe Gottes finden. Er giebt uns Urſache zu ſtreiten, damit wir überwinden. Wenn wir aber in äußerlichen Dingen und Cärimonien allein unſern Gottesdienſt ſetzen, ſo hat unſer Kampf bald ein Ende — Alle Heilige haben unter dem Kreuze gelebt — Ueberall iſt Trübſal. Keiner iſt in ſeinem ganzen Leben davor ſicher. Wenn eins vorüber iſt, kommt das andere. Wir haben überhaupt das Gut unſers Friedens und unſerer Glückſeeligkeit verloren. Dadurch, daß wir dem Leiden entfliehen wollen, fallen wir oft tiefer hinein; nicht durch Flucht, ſondern durch Geduld und Demuth können wir es überwinden. Die Anfechtung macht offenbar, was wir vermögen [n]).

Nicht nur die tugendhafte That, ſondern auch, und noch mehr die tugendhafte, heilige Geſinnung fordert dieſer edle moraliſche Schriftſteller. Eines chriſtlichen Menſchen Leben, ſagt er, ſoll mit allerlei Tugenden geziert ſeyn, ſo daß er von innen eben ſo ſey, wie er von außen erſcheint: billig ſoll er inwendig mehr ſeyn: denn Gott kennt und ſieht das Herz — Alle Tage ſollen wir unſern Vorſatz erneuern, als ob wir erſt heute Chriſten geworden wären — Der Herr ſpricht: das Reich Gottes iſt in euch. Von ganzem Herzen wende dich zum Herrn und verlaß dieſe elende Welt, ſo findet deine

n) De imitat. Chriſti I, II.

deine Seele Ruhe, lerne die äußern Dinge verſchmähen und dich zu den innern wenden, ſo wirſt du das Reich Gottes in dich kommen ſehen. Alle Ehre und Zierde Jeſu iſt von innen, da hat er ſein Wohlgefallen, den innern Menſchen ſucht er emſig heim, mit ſüßen Geſprächen, mit Holdſeeligkeit, Troſt und Frieden. Achte nicht groß, wer mit dir oder wider dich iſt, ſondern ſorge dafür, daß Gott in Allem, was du thuſt, mit dir ſey o).

Ich habe dieſen Schriftſteller auch deswegen zum Theil ſelbſt reden laſſen, weil ſeine moraliſche und myſtiſche Sprache eine ganz beſondere ſanfte Kraft, Angemeſſenheit und Einfalt, einen gewiſſen anziehenden Zauber hat.

Die ſogenannte deutſche Theologie hat vornehmlich dadurch viele Leſer erhalten, daß Luther ſie im Jahr 1516. herausgab, und in der Vorrede ſagte, es ſey ihm außer der Bibel und Auguſtinus kein Buch vorgekommen, aus welchem er mehr gelernt habe; er finde nun, daß die proteſtantiſche Theologie nicht neu ſey, und wenn ſolcher Bücher mehr an den Tag kommen, ſo werde ſich zeigen, daß die deutſchen Theologen die beſten Theologen ſeyen. Wer der Verfaſſer des Buchs ſey, hat man bis auf den heutigen Tag nicht entdecken können p). Vieles hat er aus Tauler herausgenom-

o) l. c. I, 19. II, 1. 2.

p) Nachdem es Luther herausgegeben hatte, hat es Flacius auch in ſeinem Catalogus teſtium veritatis L. 19. eingerückt, Caſtellio lateiniſch Baſil. 1557., Arndt aufs neue deutſch Magdeburg 1621. herausgegeben. Auch in Tauler's Werken mit Vorrede von Spener S. 653-776. findet es ſich.

genommen, nur iſt alles einfacher und kürzer. Vom vollkommenen, einzigen und ewigen Gute geht er aus, und zu ihm führt er überall hin. Dieß Gut iſt ihm ein Weſen, das in ſich ſelbſt alles begriffen und beſchloſſen hat, ohne welches und außer welchem kein wahres, beſtändiges Weſen iſt, welches aller Dinge Weſen iſt, in ſich ſelbſt unwandelbar und unbeweglich iſt, und doch alle andere Dinge verwandelt und bewegt. Das Unvollkommene iſt das, was aus dem Vollkommenen entſpringt, es iſt begreiflich, erkennbar und ausſprechbar, das Vollkommene aber iſt allen Creaturen aus eigenem Vermögen unbegreiflich, unerkennbar und unausſprechbar, und zwar wegen ihrer Ichheit und Selbſtheit, wegen ihrer eigenen Liebe, Willens und fleiſchlichen Sinns [q]). Gott liebt ſich ſelbſt, nicht als ſich ſelbſt, ſondern als das Gut [r]).

Dabei macht dieſer unbekannte Schriftſteller eine reine, uneigennützige Liebe zu dieſem Gute zur Pflicht, und fordert einen Gehorſam gegen das Geſetz, wobei dem Willen durch dasſelbige gar kein Zwang mehr aufgelegt wird. Das Beſte, ſagt er, ſoll uns das Liebſte ſeyn, und in dieſer Liebe ſoll nicht angeſehen werden Nutzen oder Schaden, es ſoll uns bloß deswegen das Liebſte ſeyn, weil es das Beſte und Edelſte iſt. Der vollkommene Menſch begehrt nichts anders, als dem ewigen Gute anzugehören. Der Geiſtliche iſt über das Geſetz, der Geiſt Gottes treibt ihn dazu an, er thut es,

q) Deutſche Theologie Kap. I.
r) a. O. Kap. 30.

es, ohne daß es ihm aufgelegt wird, und hat dabei kein Verdienſt. Man muß das Leben Chriſti aus Liebe und nicht um Lohns willen an ſich nehmen. Ein vergötterter Menſch hat eine lautere und unvermiſchte Liebe, er muß und kann nichts als lieben [s]) — Uebrigens läßt dieſer Verfaſſer den Menſchen dahin bloß durch Selbſtverleugnung, durch Ausgehen aus ſich ſelbſt, durch Aufopferung ſeines eigenen böſen Willens, und durch Dahingebung an den göttlichen Willen gelangen.

Dieß wird hinreichend ſeyn, um die Myſtik dieſes Zeitalters nach ihrem Geiſt und Weſen, und zugleich das Charakteriſtiſche der vornehmſten Myſtiker kennen zu lernen. Andere Myſtiker ſind theils abſichtlich übergangen, theils werden ſie noch in der Folge bei andern Veranlaſſungen vorkommen. Heinrich Suſo, ein Dominikaner aus Coſtniz, † 1365., war kein bedeutender und ausgezeichneter Myſtiker [t]), eben ſo wenig, als Gerhard von Zütphen, ein Bruder des gemeinſchaftlichen Lebens, † 1398 [u]). Heinrich Harphius oder Herp, ein Niederländiſcher Franciſcaner, † 1478., würde mehr Aufmerkſamkeit verdienen. Er bringt die Myſtik in ein Syſtem und verbindet mit ihr die Moral. Er ſchildert die Stufenfolge der myſtiſchen Zuſtände recht

s) a. O. Kap. 6. 10. 25. 31. 36.

t) Opp. lat. a *L. Surio* Colon. 1588. vergl. Acta Sanctorum d. 25. Jan. T. II. Einiges von ſeiner Myſtik führt Arnold von d. myſt. Theol. S. 395 f. an.

u) De reformatione virium animae — de aſcenſionibus et deſcenſionibus ſpiritualibus ſ. Opp. Pariſ. et Colon. 1539. Er hat viel Aehnlichkeit mit Kempis.

recht methodiſch, führt ſie durch die untern Seelenkräfte zu den obern, läßt ſie zuerſt activ ſeyn, dann paſſiv werden. Allein er hat faſt alles aus Tauler und Ruysbroch genommen [v]).

Es ergiebt ſich aus dem Ganzen, daß die Myſtiker zugleich wahre Moraliſten waren, daß ſie zum Theil vortreffliche Moraliſten waren, daß ſie offener oder verdeckter mit dem herrſchenden Lehrbegriffe in Widerſpruch traten, daß ſie zum Theil unter die geleſenſten Schriftſteller des ganzen Zeitalters gehörten, daß in ihren Schriften noch am meiſten praktiſche Religion vorhanden war, daß die Proteſtanten ſie nachher als Vorläufer der Reformation und als Zeugen der Wahrheit vor der=

v) Er ſchrieb: De Theologia myſtica tum ſpeculativa tum affectiva LL. 3. Dieſes Werk beſteht aus drei anderen, welche vorher, wie es ſcheint, beſonders herausgekommen waren: 1) Epithalamium in Canticum Canticorum, 2) Directorium Contemplativorum, welches zuerſt holländiſch herauskam und darauf von *Petrus a Blomenenna* lateiniſch überſetzt wurde. 3) Eden, ſive Paradiſus Contemplativorum. Das Werk kam zuerſt Colon. 1529. und darauf mehrmahls wieder heraus. Die Ausgabe: per *Petrum Paulum Philippum* Rom. 1585. iſt caſtrirt und wurde allein durch den römiſchen Index zu leſen erlaubt. Sie iſt Brixiae 1601. Colon. 1611. wieder gedruckt. Ein Auszug aus dem zweiten Theile jenes Werks iſt: Compendium directorii ſive collationes tres accommodatae pervenire cupientibus ad chriſtianae religionis perfectionem. Antv. 1513. Colon. 1536. Noch gehört hieher: Speculum aureum praeceptorum Dei. Mogunt. 1474. Norimb. 1481. Speculum perfectionis. Venet. 1524. Vergl. *Fabric.* Bibl. med. et inf. Latin. L. VIII. p. 216. Das Hauptwerk iſt franzöſiſch überſetzt von *De la Mothe Romain-Court.* Paris 1616. Von der Myſtik Herphen's findet man Einiges bei Arnold a. O. S. 459 ff. 167–170.

derſelbigen betrachteten und ſie fleißig laſen, und daß ſie doch auch noch unter den Katholiſchen geſchätzt wurden und viele Leſer fanden, daß ſie alſo an die Herzen und Gemüther der Menſchen in beiden Partheien ſprachen, und ohne Zweifel noch am meiſten das Weſentliche des Chriſtenthums in ſich enthielten.

Viertes Kapitel.

Von den Moraliſationen über die Bibel und Natur, den moraliſchen Wörterbüchern, der Moral aus dem Thierreiche, und den Schriften über einzelne moraliſche Gegenſtände.

Die chriſtliche Moral wurde in der That im 14. und 15. Jahrhundert in ſehr mancherlei Formen und mit großem Fleiße bearbeitet. Diejenigen, welche mehr Einſichten als die übrigen beſaßen und ſich zu Schriftſtellern berufen fanden, ſuchten es den Geiſtlichen, Predigern und Mönchen recht bequem zu machen, ſich über die bibliſche und kirchliche Moral zu unterrichten und von derſelben bei ihren Amtsverrichtungen Gebrauch zu machen. Dieß geſchah nicht nur durch Pönitenzbücher und caſuiſtiſche Summen, ſondern auch noch in andern Formen. Ich will davon nur eine kurze, meiſt bloß literariſche Nachricht ertheilen, weil die Sache ſelbſt keine ausführlichere verdient.

Die

Die moraliſche Schrifterklärung war nie unter den Chriſten ganz fremd geweſen. Der Glaube an die göttliche Eingebung der bibliſchen Bücher führte von ſelbſt darauf, daß ſie einen tiefern und mehrfachern Sinn haben, als andere Bücher, daß überall, zwar nicht allein, jedoch auch ein moraliſcher Sinn in denſelben anzutreffen ſey, daß aus allen Stellen etwas für die Beförderung der Tugend und Frömmigkeit hergenommen werden könne, daß die Bibel auch inſofern durchaus heilig ſey, daß ſelbſt da, wo ſie nach dem buchſtäblichen Sinne etwas Unſittliches ſage, doch ein moraliſcher Sinn bezweckt ſey. Seitdem die Myſtik ſo blühend geworden war, wurde auch die moraliſche und myſtiſche Schrifterklärung immer blühender. So ſchlecht oft, ja meiſt, die Erklärung war, und ſo ſehr dieſe Erklärer faſt von allen echt exegetiſchen Kenntniſſen und Geſchicklichkeiten verlaſſen waren, ſo war doch oft das Moraliſche, was dabei vorgetragen wurde, gut, brauchbar, gemeinnützig, zuweilen vortrefflich, und immer wurde durch dieſe Gewohnheit, über die Bibel zu moraliſiren, mancher Keim freierer Anſichten des Chriſtenthums und überhaupt Bibelſtudium erhalten, auch gieng manches davon in den praktiſchen Unterricht und in das Gericht des Beichtſtuhls über, wiewohl freilich auch dieſes Moraliſiren durch die Hierarchie beſchränkt war. Selbſt der Franciſcaner Nikolas von Lyra † 1340., welcher ſich als Exegete ſo ſehr über ſeine Zeitgenoſſen erhob, nahm doch neben dem buchſtäblichen einen myſtiſchen Sinn in der heiligen Schrift an und theilte den letzten in den allegoriſchen, moraliſchen und anagogiſchen

ſchen ab [w]). Vital du Four, ein Minorite, welcher Cardinal wurde, † 1327. ſchrieb einen moraliſchen Spiegel über die ganze heilige Schrift [x]). Bercheur, (welcher auch unter den Namen Berchorius, Berctorius und Bertorius vorkommt) aus Poitou gebürtig, ein Benedictinermönch, welcher 1362. als Prior des Kloſters zu St. Eloi ſtarb, ſchrieb in dieſem Geſchmack ein großes Werk, in welchem er nicht nur alle Bücher der Bibel der Reihe nach, ſondern auch die ganze Natur, moraliſch deutet und anwendet [y]). Dieſer Schriftſteller pflegte überhaupt alles zu moraliſiren, auch die Profangeſchichte, und hatte die Gewohnheit, die chriſtlichen Sittenlehren oft durch Beiſpiele aus der heidniſchen Welt zu erläutern [z]). Dionyſius von

w) Biblia ſacra. Prolog. ed. *Leand. a S. Martino*. T. I. Antv. 1634.

x) *Vitalis a Furno* Speculum morale totius ſcripturae ſacrae. Lugd. 1513. Venet. 1514. vergl. *Dupin* Bibl. XIX. 214 ſq.

y) Reductorium morale ſuper tota biblia libris 34. — Darauf folgt ein zweiter allgemeinerer Theil deſſelben in 14 Büchern, von welchem Fabricius l. c. L. XV. p. 245. ſagt: "Deum univerſamque naturam et res naturales moralibus conſiderationibus conata in ſacrum uſum vertere." Dieſes Werk iſt zuerſt Argentor. 1473. und nachher oft wieder gedruckt.

z) Er iſt auch ohne Zweifel der Verfaſſer des Werks: Geſta Romanorum cum applicationibus moraliſatis et myſticis, welches zuerſt Löwen 1473. und dann bis 1500 noch funfzehnmal gedruckt worden iſt. S. *Panzer* Annal. typogr. V. p. 222. Von dieſem Werke überhaupt ſ. *Glaſſii* Philol. ſacr. II, 1, 2, 3. *Warton* in der Abhandlung vor dem 3. Bande der Hiſtory of engliſh poetry. Lond. 1781.

von Leewis, gewöhnlich von Ryckel genannt, ein Kartheuſer zu Rüremonde † 1471., ein eben ſo fleißiger Schriftſteller als entzückter Beſchauer, gab, außer einer großen Menge anderer Schriften, auch Commentare über die ganze Bibel heraus, welche voll myſtiſcher und moraliſcher Deutungen ſind, übrigens dabei eine große Beleſenheit nicht nur in den Kirchenvätern, sondern auch in den claſſiſchen Schriften der Griechen und Römer verrathen und ſich daher von den Commentaren anderer Myſtiker ſehr unterſcheiden [a]).

Auch moraliſche Wörterbücher wurden zum Gebrauche der Geiſtlichen zuſammengetragen. Schon einige caſuiſtiſche Summen hatten dieſe alphabetiſche Einrichtung, man gab ſie aber auch Büchern, welche einen allgemeineren moraliſchen Zweck hatten, oder den Geiſtlichen bei der Abfaſſung der Predigten dienen ſollten. Der vorhin angeführte Benediktiner Bercheur ſchrieb ein moraliſches Repertorium, welches nach der Ordnung der Buchſtaben die Moral ausführlich abhandelt [b]). Ein unbekannter Verfaſſer gab un-
ter

a) Seine Schriften ſind angezeigt von *Dupin* Bibl. XX. 350 ſqq.

b) Zuerſt gedruckt Colon. 1477. Die Werke des Berchorius überhaupt ſind mehrmals zuſammengedruckt, z. E. Colon. 1669. 3 Voll. Dieſe Edition hatte Fabricius vor ſich. Sie enthält aber nur das Reductorium und Repertorium. *Trithemius* de ſcript. eccl. c. 643. und de illuſtr. Benedict. L. 2. c. 131. ſchreibt ihm aber noch andere Schriften, unter andern ein Inductorium morale zu, welches wahrſcheinlich noch nicht gedruckt iſt. *Clement*, Bibl. cur. III. 153. und Eſchenburg im Neuen Literar. Anzeiger 20. Jan. 1807. No. 3.

ter dem Namen einer Blüthe der Theologie eine gewiſſe Anzahl moraliſcher Artikel zum Gebrauche der Prediger nach der Ordnung des Alphabets heraus. Der Inhalt des Buchs iſt dürftig. Der Hang, alles, was in der Bibel vorkommt, moraliſch zu accommodiren, iſt auch hier ſichtbar. Zuweilen werden auch Predigtentwürfe mitgetheilt. Stellen der Bibel und der Kirchenväter werden fleißig gebraucht, und die moraliſchen Lehren durch Beiſpiele und Gleichniſſe erläutert [c]).

Aus dem Thierreiche Moral abzuleiten, war nichts Neues. Schon in der Bibel kamen Stellen vor, in welchen gewiſſe Tugenden der Thiere den Menſchen zur Nachahmung vorgehalten werden. Wirklich können auch die Thiere, ſofern ſie nämlich vom Wege der Natur nicht abweichen, vermöge eines Inſtinkts vieles thun, was wir mit Bewußtſeyn und aus Grundſätzen thun ſollen, durch ihre herrlichen Kunſttriebe Wunderdinge zu Stande bringen und an eine höhere, göttliche, bildende und leitende Kraft erinnern, moraliſche Reflexion bei uns erregen, Beweggründe abgeben und in der Moral mit großem Nutzen gebraucht

3. geben einige Nachricht von den Ausgaben ſeiner Werke, welche aber nicht ganz genau ſcheint und zum Theil ſchon aus Fabricius berichtigt werden kann. Vergl. noch *Oudin* de ſcript. ecc. T. III. p. 1063 ſq.

c) Ich kenne dieſes Buch nur aus Schröckh K. G. XXXIV. 252., welcher eine Ausgabe ohne Druckort und Jahrzahl mit der Aufſchrift gebrauchte: Incipit materia aurea enucleata ex originalibus virtutum et vitiorum *Flos Theologie* nuncupata, ſecundum ordinem Alphabeti pro Sermonibus applicabilis, tam de tempore quam de Sanctis totius anni.

braucht werden. So aber meinten es die chriſtlichen Theologen im Mittelalter nicht allein. Sie meinten, daß durch alles, was im Thierreiche überhaupt geſchehe, etwas Moraliſches angedeutet werde. Sie legten die Thierwelt wie die Bibel aus. Schon im zwölften Jahrhundert waren Hugo de Folieto und de St. Victore ſo verfahren [d]). Im dreizehnten Jahrhundert hatte ein Dominikaner und nachher Biſchof, Thomas der Brabanter, auch Cantimpratenſis (von Cantimprat, nahe bei Cambray, wo er eine Zeitlang Canonicus war) genannt, † 1263., eine Bienenmoral für Chriſten und beſonders Mönche in dieſem Geiſte geliefert [e]). Im funfzehnten Jahrhundert ſchloß ſich Johann Nider, aus Schwaben gebürtig, ein Dominikaner, Prior und Profeſſor zu Baſel, und Inquiſitor, an dieſe Gattung von Moraliſten an. Er wählte die Ameiſen, und zwar ſtellte er ſie nicht etwa bloß als Beiſpiele der Arbeitſamkeit, Sorgfalt, Geſchicklichkeit, Kunſt und Ordnung dar, ſondern alles iſt ihm an dieſen Thieren bedeutend und lehrend [f]). Ich will dieß durch einige Beiſpiele erweiſen. Nider bemerkt, einige Ameiſen ſeyen ſchwarz, andere

d) S. *Fabricius* l. c. T. III. p. 294. 301.

e) Bonum univerſale de apibus. Duaci 1597. 1605. cum notis *G. Colvenerii.* Duaci 1627.

f) Myrmecia bonorum ſive Formicarius compoſitus ad exemplum ſcripti a Thoma Cantiprat ano Apiarii, Dialogus inter Theologum et pigrum, conditionibus formicae et per varia exempla hominum ad vitam chriſtianam incitativus ed. *Wimpheling.* Argent. 1517. Pariſ. 1519. *G. Colvenerius.* Duaci 1602.

andere roth, andere blaß, und darunter können verſchiedene Gattungen von Laſtern verſtanden werden, obgleich die Ameiſen ſelbſt an ſich gut ſeyen, wie alle Creaturen Gottes; gleichwie das Weiße der Tugend Reinheit anzeige, ſo zeigen die von ihm abweichenden Farben verſchiedene Grade von Laſtern an, wie man auch aus den in der Apokalypſis erſcheinenden Pferden von verſchiedenen Farben ſehe. Eben ſo führt er an, daß die Ameiſen, welche ſich nahe bei Menſchen oder Thieren anbauen, oft beunruhiget oder getödtet werden, und meint, unter ſolchen Ameiſen können Menſchen verſtanden werden, welche ihre Wohnung nicht durch kirchliche Cärimonien, z. E. Bekreuzung, Weihwaſſer, Exorcismus, wider die Nachſtellungen des Teufels verwahren. Die ſtrenge Kälte, welche die Ameiſeneier unfruchtbar macht oder tödtet, zeigt die Herzen böſer Menſchen an, welche von der Wärme der Liebe und der Sonne der Gerechtigkeit verlaſſen, und von Bosheit und Treuloſigkeit erſtarrt ſind. Die Ameiſen, welche Flügel haben und durch dieſelben ſich erheben, damit ſie nicht andern Thieren zum Raube werden, zeigen die Menſchen an, welche ſich durch der Tugenden Schwingen emporheben. Daß man ſich unrein macht, wenn man die Ameiſen viel anrührt, deutet jede unerlaubte Betaſtung an. Die Ameiſen kriechen oft an den Bäumen hinauf und verletzen Blüthen, Blätter und Früchte, da zeigen die Blüthen die guten Vorſätze, die Blätter die Worte, die Früchte die guten Werke, die Ameiſen ſelbſt aber die Dämonen an [g]). Teufelswirkungen und Hexereien gehörten überhaupt zum Glauben dieſes Inqui-

g) L. V. c. I. 2. 3. 4. 10. 12.

Inquiſitors, und darüber verbreitet er ſich auch im 5. Buche ſeines Formicarius, welches daher auch zuweilen den Ausgaben des Hexenhammers beigefügt worden iſt.

Dieſer Nider war überhaupt einer der fruchtbarſten moraliſchen Schriftſteller im 15. Jahrhundert [h]). Unter die edelſten, reinſten und gemeinnützigſten Moraliſten dieſes Jahrhunderts gehört Maphäus Vegius, Datarius des Pabſts Martin's V., † 1458. Sein Buch von der chriſtlichen Erziehung der Kinder iſt das beſte, was in dieſer Art in jenem Zeitalter geſchrieben wurde. Seine Schrift von der Beharrlichkeit in der Religion und die von den vier letzten Dingen, Tod, Gericht, Seeligkeit und Unſeeligkeit, ſind mit Kraft, Geiſt und Würde geſchrieben [i]). Der ſchon vorher angeführte Dionyſius der Kartheuſer hat über viele

h) Alphabetum divini amoris de elevatione mentis in Deum. Pariſ. 1516. ſteht auch unter *Gerſon.* Opp. ed. *Dupin*, welcher es ihm jedoch nicht zuſchreibt. Der Pariſer Herausgeber hat es dem Nider vindicirt. Praeceptorium divinae legis ſive decem praeceptorum explanatio. Argent. 1476. Duaci ed. *Rich. Gibbon* 1612. Conſolatorium timoratae conſcientiae. Pariſ. 1487. De lepra morali in 13. Levit. Paris 1473. De modo bene vivendi ſteht in *Bernardi* Opp. II. 832 ſqq. ed. *Mabillon.* wird aber von *Wharton* Append. ad *Cavei* Hiſt. ſcript. eccl. p. 89. dem Nider zugeſchrieben.

i) Dieſe Schriften findet man nebſt andern in Biblioth. Patrum. Lugdun. T. XXVI. p. 612 ſqq. Vergl. *Dupin* XX. 323 ſq. *Fabricius* V. 14 ſq.

viele einzelne moraliſche Gegenſtände, und zwar meiſt in myſtiſchem Geiſte geſchrieben [k]).

Fünftes Kapitel.

Von der Geſchichte der chriſtlichen Moral in der griechiſchen Kirche.

Eine Geſchichte läßt ſich hier gar nicht liefern, weil es uns an hinreichenden Nachrichten von der theologiſchen Litteratur unter den griechiſchen Chriſten im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert fehlt, und über chriſtliche Moral auch wenig unter ihnen geſchrieben iſt. Dieß letzte können wir daraus ſchließen, weil unter den theologiſchen Schriften der Griechen, welche wir aus dieſem Zeitalter entweder dem Titel oder auch dem Inhalte nach kennen, und welche doch ziemlich zahlreich ſind [l]), kaum eine oder die andere theologiſch-moraliſche Schrift vorkommt. Wir finden, daß, wie im Occidente, Bußbücher im Umlaufe waren, welche übrigens ſchon vor unſerer Periode geſchrieben waren, wir ſehen, daß die Myſtik in ganzen Secten blüht und auch von einigen gelehrten Männern vertheidiget wird, wir ſehen, daß hie und da über einzelne moraliſche Gegenſtände Abhandlungen geſchrieben werden, aber

k) Seine hieher gehörigen Schriften ſind angezeigt von *Dupin* XX. 352 f.

l) S. *Wharton* Appendix ad *Caveum* ſec. 14. 15.

aber ein Schriftſteller, welcher das Ganze der chriſtlichen Moral zu umfaſſen verſucht hätte, iſt gar nicht bekannt, noch eher finden wir, daß chriſtliche Schriftſteller ſich in der Moralphiloſophie verſuchen und ſie nach den Grundſätzen gewiſſer philoſophiſcher Secten des Alterthums bearbeiten oder wiederholen.

Um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts machte im Orient die Secte der Heſychaſten Aufſehen. Sie wohnten auf dem Berge Athos in Macedonien. Ruhe war ihr höchſtes Gut, in ihr fanden ſie ein unnennbares und göttliches Vergnügen. Zu dieſer innern Ruhe aber glaubten ſie nur durch langes, in unbeweglicher Ruhe des Körpers verrichtetes Gebet gelangen, und in dieſem Zuſtande ein wahres göttliches Licht, wie einſt Chriſtum auf Tabor umſtrahlt hätte, anſchauen zu können. Dieß ſcheint Grundſatz der Secte geweſen zu ſeyn; was aber den Heſychaſten ſonſt noch nachgeſagt wird, iſt entweder bloße Verleumdung oder bloß Meinung Einzelner. Barlaam, ein griechiſcher Mönch, welcher aus Calabrien nach Conſtantinopel kam, und dieſe Myſtiker auf dem Berge Athos beſuchte, verleumdete ſie, gab ſie theils für Betrüger, theils für Betrogene aus, legte ihnen die Ketzerei der alten Meſſalianer zur Laſt, und brachte es dahin, daß 1341. ihretwegen eine Synode gehalten wurde, auf welcher aber er ſelbſt verlor, und darauf nach Italien zurückkehrte und zur römiſchen Kirche übertrat. Gregorius Palamas, welcher zuletzt Erzbiſchof von Theſſalonich wurde, und lange unter den Heſychaſten gelebt hatte,

nahm ſich ihrer unter dieſen Streitigkeiten nachdrücklich an. Er leugnete verſchiedene wider ſie vorgebrachte Beſchuldigungen, leugnete aber die Erblickung des göttlichen Lichts nicht, ſondern berief ſich vielmehr darauf, daß die Apoſtel bei der Verklärung Jeſu ein ſolches unerſchaffenes Licht erblickt hätten, und daß auch der heilige Antonius mit demſelben begnadiget worden ſey. Er ſagte ſogar, daß die Heſychaſten vollkommener wären, als die Apoſtel, und alſo aus einem noch ſtärkern Grunde, als ſie, dieß Licht ſehen könnten [m]).

Barlaam, welcher in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten vorkommt, war aus Seminaria in Calabrien gebürtig, wurde aber in der Folge Abt eines Kloſters zu Conſtantinopel † 1348. Er war in den Schriften der griechiſchen Philoſophen wohl bewandert, und ſchrieb einen Kurzen Inbegriff der Ethik nach den Stoikern [n]), in welchem er übrigens auf die chriſtliche Moral gar keine Rückſicht nahm. Einige ſchrieben ihm einen auf chriſtliche Weiſe eingerichteten Epiktet zu [o]).

Unter die Gegner des Palamas gehört auch Johannes Cypariſſiota, der Weiſe genannt, welcher mehrere Werke wider ihn geſchrie-

m) Die Hauptnachrichten, welche ſich jedoch in manchen Stücken widerſprechen, finden ſich bei *Johann. Cantacuz.* Hiſt. II, 39. und *Nicephor. Gregor.* XI, 10.

n) Steht lateiniſch in *H. Caniſii* Theſaur. monumentorum eccleſiaſtic. Vol. IV. 405–422.

o) Abgedruckt in *S. Nili* Opuſc. Romae 1673. p. 327–353. Vergl. *Fabricii* Bibl. graec. Vol. X. p. 432. ed. Hamb. 1721.

ſchrieben hat. Er ſelbſt war übrigens Myſtiker, und gab ein gelehrtes und ſcharfſinniges Werk über die Myſtik heraus, in welchem er unter andern nach der Weiſe des Dionyſius von den göttlichen Namen, auch von der Theilnehmung an Gott und der Unendlichkeit Gottes in den Geſchöpfen handelte [p]).

p) Εκθεσις ϛιχειωδης ρησεων θεολογικων edid. *Fr. Turrianus.* Romae 1581. Vergl. *Fabric.* l. c. p. 463 ſq. *Oudin.* III. 1062 ſq.

Zweite Periode.

Geſchichte der chriſtlichen Moral im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert.

Erſtes Kapitel.

Von dem Einfluſſe der Reformation auf die chriſtliche Moral und dem Verhältniſſe des ſtrengen lutheriſchen Lehrbegriffs zu derſelben.

Die Reformation iſt etwas anders, als der von Luther'n aufgeſtellte Lehrbegriff und die von ihm eingeführte Kirchenverfaſſung. Jene war nicht allein das Werk Luther's, ſie war Jahrhunderte vorher vorbereitet, ſie trug mehr in ihrem Schooße, als er wollte oder verſtand, ſie war ſchon vor ihm in manchen Geiſtern mit dunklerem oder deutlicherem Bewußtſeyn vorgegangen, ſie führte viel weiter, als er ahnete und wünſchen konnte, ſie entfeſſelte die Geiſter ſo ſehr, daß ſie die neuen Feſſeln, welche ihnen Luther auflegte oder auflegen wollte, entweder gar nicht oder nicht lange trugen, und ſchenkte der Vernunft nach und nach auch in Sachen der Religion und Moral ein Anſehen, eine Kraft und Thätigkeit, welche mit Luther's Grundſätzen im Widerſpruche ſtand, ſie gewann einen Einfluß auf Wiſſenſchaften, Denkarten, Sitten, Verfaſſungen, Schickſale der Völker, welcher nicht in Luther's Plane lag, ſie

hob

hob nach und nach unter den Völkern die Moral zu einer Würde und Selbſtſtändigkeit empor, welche ihr Luther keineswegs zugeſtanden wiſſen wollte, und führte zu einer Einmiſchung der philoſophiſchen Moral in die chriſtliche, wider welche er ausdrücklich proteſtirte. Sie war eine große, weitverbreitete und lange fortdauernde Erſchütterung der Geiſter, zu welcher Luther mehr durch das, was er wegräumte, als durch das, was er dafür gab, beitrug.

Luther hatte ſich eine Zeitlang eifrig mit den Scholaſtikern beſchäftigt, zuletzt blieben Auguſtinus, die Myſtiker und die Bibel ausſchließend ſeine Lieblingsbücher. Aus dieſem vermiſchten Stoffe hätte wohl ein Lehrbegriff hervorgehen können, welcher moraliſch reiner und feſter geweſen wäre, als der lutheriſche, und wenn man das, was in der vorhergehenden Periode in der Moral geleiſtet wurde, überlegt, ſo hätte man auch in ſo fern etwas Beſſeres erwarten können.

Luther iſt dadurch am meiſten groß und ehrwürdig, daß er ſein Werk mit wahrer Religion, mit Glauben anfieng und ausführte, und daß er mit ausdauernder männlicher Kraft zerſtörte und wegſchaffte, was unerſchütterlich feſt gegründet und unzerſtörbar ſchien. Man kann ihm auch nicht abſprechen, daß er nicht bloß Glauben und Kirchenverfaſſung, ſondern auch Herz, Sitten und Leben reformiren wollte, und daß er das Bedürfniß des Letzten eben ſo ſehr, als des Erſten fühlte, daß er viele der wichtigſten moraliſchen Materien mit apoſtoliſchem Geiſte und mit erſchütterndem Nachdrucke abhandelte, daß er die Pflichten der Chri-

ſten mit großer Fruchtbarkeit und Beredſamkeit ein-ſchärft, daß er durchaus auf Heiligung des Herzens und Lebens dringt, daß er die chriſtliche Moral mit einer muſterhaften, gar nicht ſeichten, Popularität vorzutragen wußte, und daß er einen Inbegriff derſelben in ſeine Katechismen mit einſchloß, daß ſelbſt ſeine Bibelcommentare faſt durchaus moraliſirend ſind.

Wenn man aber auf die Principien ſeiner Moral zurückgeht, ſo verſchwindet einem eigentliche Moral faſt unter den Händen. Da giebt es keine moraliſche Freiheit, kein eigenes Verdienſt, keine durch eigene Kraft erworbene gute, Gott wohlgefällige Geſinnung, kein natürliches Vermögen, die Sittengeſetze zu beobachten, keine menſchliche Tugend. Die menſchliche Tugend iſt nie ohne Sünde, und die Moral iſt für den Menſchen nur ein Spiegel ſeiner Sündhaftigkeit, ſie ſchreckt und verdammt ihn nur. So weit wurde Luther durch ſeine Vorliebe für Auguſtinus und durch ſeinen Eifer wider den Ablaß und wider die verdienſtlichen guten Werke in der römiſch-katholiſchen Kirche geleitet.

Er geſteht zu, daß die Vernunft die Urſache aller Tugenden ſey, aber dieß ſagt er weder zur Ehre der Vernunft, noch der Tugenden. Er will es nur von Dingen verſtanden wiſſen, welche der ſchwachen menſchlichen Vernunft unterworfen ſeyen, als wenn man ſage, wie man Vieh ziehen und regieren, Häuſer bauen und Aecker beſäen ſoll, aber in oberen und höheren Dingen, ſagt er, ſey es nicht wahr, die Vernunft ſey Gott feind und habe ſich von Gottes Willen abgekehrt

kehrt [q]). Er giebt zu, daß allen Menſchen von Natur die Gebote Gottes ins Herz geſchrieben ſeyen, daß die 10 Gebote Moſis nichts anders als eben dieſe Geſetze der Natur ſeyen, und daß jene uns nur in ſo fern angehen, als ſie mit dem Geſetze der Natur übereinſtimmen [r]). Allein er lehrt von der andern Seite, daß der Menſch ſo verdorben ſey, daß er dieß natürliche Geſetz nicht mehr in ſich zu erkennen im Stande ſey, daß es nur noch unterdrückt und verdunkelt in dem Herzen ſchlummere und durch eine höhere Offenbarung geweckt werden müſſe. "Wiewohl die Gebote Gottes, ſagt er, allen Menſchen in die Herzen geſchrieben ſind, ſo werden doch die Herzen durch den Teufel ſo ſehr verfinſtert, daß man ſie nicht ſehen, noch erkennen kann: Gott aber erinnert die Juden der Gebote, die in ihre Herzen eingedrückt ſind, giebt ihnen über das natürliche Licht auch ein geſchrieben Geſetz, ja trägt ihnen dasſelbige mündlich vor, daß ſie ſehen, wie es im Herzen geſchrieben ſteht. Wenn das natürliche Geſetz nicht von Gott in das Herz geſchrieben wäre, ſo müßte man lange predigen, ehe die Gewiſſen getroffen würden. Weil es nun zuvor im Herzen iſt, wiewohl dunkel und ganz verblichen, ſo wird es mit dem Worte wieder erweckt, daß das Herz bekennen muß, es ſey alſo, wie die Gebote lauten, daß man einen Gott ehre, liebe, ihm diene, weil er allein gut iſt" [s]). Allein auch alsdann, wenn dieß

q) Luther's Werke (Walch's Ausg.) I. Band. Commentar üb. die Geneſis Kap. III. §. 8.

r) a. O. Bd. III. S. 1504-1556.

s) a. O. S. 1575.

dieß natürliche Geſetz durch Gottes Wort in dem Menſchen geweckt iſt, hält er es nach Luther's Meinung doch nicht und kann es nicht halten. Die 10 Gebote machen uns alle zu Schalken und Buben vor Gott, ſie ſind ein Spiegel, darin wir unſere Sünden ſehen können t). Daher behauptet Luther nicht nur, daß der heidniſchen Weltweiſen, und namentlich des Ariſtoteles, Sittenlehre ſchlecht ſey und der Gnade entgegenſtehe, ſondern auch, daß die Kirchengeſetze, ſelbſt die 10 Gebote, und was man äußerlich und innerlich lehren möge, keine gute Geſetze ſeyen, und daß der Menſch nicht in denſelbigen lebe, daß es überhaupt keine ſittliche Tugend ohne Hoffart oder ohne Traurigkeit, d. i. ohne Sünde, gebe u). Er behauptet in ſo fern, daß es keine gute Geſetze gebe, als die Geſetze überhaupt den Menſchen nicht gut machen können. Er hält das, was wir die moraliſch-gute Geſinnung nennen, für unnöthig, ja für unnütz und für unmöglich. Der Glaube und das in der Seele lebende Wort Gottes iſt bei ihm Alles, und macht den Menſchen allein Gott wohlgefällig. "Die Seele kann Alles entbehren, ſagt er, nur das Wort Gottes nicht, mit demſelben hat ſie Alles. Kein gut Werk hängt an dem göttlichen Wort, wie der Glaube, kann auch nicht in der Seele ſeyn, ſondern allein das Wort und der Glaube regieren in der Seele. Ein Chriſt hat an dem Glauben genug und bedarf keines Werks, daß

t) a. O. S. 1652. 1690.

u) Diſputation wider die Theologie der Schullehrer und Träume des Ariſtoteles. Werke Bd. XVIII. S. 6 ff. 38. 83.

daß er fromm ſey, iſt alſo entbunden von allen Geboten und Geſetzen, alſo frei" [v]).

Aus allen dieſem iſt für ſich ſelbſt klar, daß Luther kein natürliches Vermögen der moraliſchen Freiheit in dem Menſchen annahm. Schon 1516. beſtritt er die Pelagianer und Semipelagianer ſehr nachdrücklich [w]), und behauptete beſtimmt, daß der Wille des Menſchen ohne Gnade nicht frei, ſondern knechtiſch ſey, daß der Menſch von ſich ſelbſt Gutes weder wollen, noch gedenken könne, daß der Menſch ohne die Gnade Gottes die göttlichen Gebote nicht halten, und daß er ſich auch zur Gnade nicht vorbereiten könne. Er leugnete nicht, daß der Menſch von Natur in äußerlichen Dingen frei ſey, daß er durch ſein natürliches Freiheitsvermögen alle Pflichten der Ehrbarkeit und des bürgerlichen Lebens erfüllen könne, allein zur Heiligung des Herzens, zur wahren Frömmigkeit, zur Erwerbung der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, ſprach er ihm alles eigene Vermögen gänzlich ab. In ſo fern konnte der Menſch ſeiner Meinung nach nur durch den Glauben frei gemacht werden, dieſer Glaube aber war ein unverdientes Geſchenk der göttlichen Gnade, und nur aus ihm konnten wahrhaft gute Werke entſtehen. Wenn irgend etwas in dem menſchlichen Gemüthe ein gutes Werk genannt werden konnte, ſo war es der Glaube ſelbſt. In dieſem Werke müſſen, wie Luther ſagt, alle Werke gehen und ihre Gutheit von ihm empfangen: in dieſem Glauben werden

v) a. O. Bd. XX. S. 1206 ff.

w) a. O. Bd. XVIII. S. 20 ff.

den auch alle Werke gleich: denn die Werke ſind nur um des Glaubens willen Gott angenehm, und nur aus ihm entſpringt Liebe und Hoffnung [x]). Nur durch ihn können die Gebote Gottes von ganzem Herzen gehalten werden [y]). Das einzige Geſetz, was gut iſt, und in welchem man lebt, iſt die Liebe Gottes, ausgegoſſen in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt [z]). Nur durch den Glauben wird die Seele von der Sünde frei. Nur durch ihn wird der Chriſt ein Prieſter, ein geiſtlicher Herr über Alles: denn es kann ihm nichts mehr ſchaden an ſeiner Seeligkeit, alles muß ihn zum Guten dienen. In Anſehung des Aeußerlichen muß der Menſch dem Glauben und dem innern Menſchen gehorchen, nur nicht meinen, daß er dadurch fromm werde vor Gott, ſondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorſam werde und gereiniget von ſeinen böſen Lüſten, er muß die guten Werke aus freier Liebe, umſonſt, Gott zu gefallen thun, nicht um dadurch gerecht zu werden. Gute Werke machen nimmermehr einen frommen, guten Mann, ſondern ein guter Mann macht fromme gute Werke [a]).

Erasmus griff Luther'n aufs treffendſte und von der ſchwächſten Seite an, als er im Jahr 1524. ſein Buch vom freien Willen wider ihn herausgab. Er hatte Luther's Abſichten und

x) Werke I. S. 1596.

y) a. O. S. 1652.

z) a. O. Bd. XVIII. S. 83 ff.

a) a. O. Bd. XIX. S. 1206 ff.

und Grundſätzen vorher zum Theil beigeſtimmt, und beide Männer hatten ſich Beweiſe von Achtung gegeben. Er hatte ſich in gewiſſen Stücken öffentlich für Luther'n erklärt und ſeine Verdammung laut mißbilliget. Luther aber und ſeine Anhänger gaben bald ihre Abneigung gegen ihn auf verſchiedene Weiſe zu erkennen, und hatten ihn auch zum Theil angegriffen. Die hohen Gönner und Wohlthäter des Erasmus, namentlich der König von England, hörten nicht auf, ihn anzutreiben, wider Luther'n zu ſchreiben. Von der andern Seite wurde er von vielen Katholiken ſelbſt für einen geheimen Lutheraner gehalten, indem er doch wirklich mit voller Ueberzeugung Vieles in Luther's Grundſätzen und Verfahrungsart mißbilligte. Er entſchloß ſich alſo, ſich der Freiheit des Willens öffentlich wider Luthern anzunehmen. Er vertheidigte ſie jedoch nicht im ſtrengen indeterminiſtiſchen Sinne. Er erklärte die Freiheit für die Kraft des Willens, wodurch der Menſch das, was ihn zur Seeligkeit führe, annehmen und ergreifen oder verwerfen könne. Er ſagte, dem freien Willen ſey etwas, der Gnade das Allermeiſte zuzuſchreiben. Er erwies die Freiheit des Willens daraus, daß, wenn man ſie nicht annehme, dem Gottloſen nichts zugerechnet werden könne, Gott für ungerecht und grauſam erklärt werden müſſe, die Menſchen zur Verzweiflung gebracht oder zur Sicherheit verleitet werden, und ihnen aller Antrieb zum Gutesthun geraubt werde. Er ſuchte die Freiheit auch aus der heiligen Schrift zu erweiſen [b]). Luther behauptete in ſeiner Antwort

b) De libero arbitrio διατριβη ſive collatio Deſ. Erasmi. 1524.

wort offenbar die Auguſtiniſch-Calviniſche Lehre von der Prädeſtination. Er unterſchied dabei einen geoffenbarten und verborgenen Gott, und wollte, man ſolle ſich an den erſten halten, d. i. er behauptete, Gott habe zwar in ſeinem Worte geoffenbart, daß er aller Menſchen Seeligkeit wolle, aber ſich beſonders vorbehalten, welche er wirklich zur Seeligkeit führen und welche er nicht dazu führen wolle, nun ſollen ſich zwar die Menſchen an das Erſte halten, aber auch das Zweite annehmen, und nicht nach den Gründen dieſes Geheimniſſes forſchen c)!

Luther's Grundſätzen zu Folge konnte der Hauptzweck Jeſu gar nicht darin beſtehen, moraliſche Geſetze zu geben, Moral zu lehren. Wiewohl er nicht leugnete, daß Jeſus auch die Menſchen gelehrt habe, was ſie zu thun und zu laſſen haben, und daß er es ſelbſt beſſer als Moſes gelehrt habe, wiewohl er behauptete, daß Moſis Geſetze nicht mehr als ſolche, ſondern nur ſo fern ſie mit dem natürlichen und von Chriſtus geoffenbarten Geſetze übereinſtimmen, für Chriſten verbindlich ſeyen, ſo behauptete er doch beſtimmt, daß der Hauptzweck Jeſu darauf gegangen ſey, Erlöſer der Menſchen zu werden. Er meinte, daß, wenn der Hauptzweck Jeſu darin geſetzt werde, moraliſcher Geſetzgeber der Menſchen zu werden, ſich daraus ergeben würde, daß er die Menſchen durch

c) De ſervo arbitrio. 1525. Werke XIX. S. 2050 ff. Die weitere Ausführung dieſes Streits gehört nicht hieher. Man findet mehr darüber in Walch's hiſtoriſcher Einleitung in die Streitigkeiten Luther's vor dem 18ten Theile der Werke S. 106 ff. und in Planck's Geſchichte des proteſt. Lehrbegr. II. 108 ff.

durch die Beobachtung dieſer Geſetze die Vergebung ihrer Sünden habe wollen verdienen laſſen. Dieß aber war ſeiner Anſicht des Geſetzes und Evangeliums gerade zuwider, nach welcher jenes nur ſchreckte und verdammte, und den Menſchen ſeine Schwäche und Strafwürdigkeit fühlen ließ, dieſes aber den Menſchen beruhigte, tröſtete und rechtfertigte, jenes durch Moſen gegeben, Gnade aber durch Jeſum geſchenkt war. Viele große, treffliche Männer, ſagt er, wiſſen nicht den Moſen recht zu predigen, wollen aus Chriſto einen Moſen, aus dem Evangelio ein Geſetzbuch, aus dem Worte Werke machen [d]).

Mit dieſen Grundſätzen konnte gar keine rechte chriſtliche Moral beſtehen. Einmal war es doch mehr Moſes, als Chriſtus, welchen Gott zum moraliſchen Geſetzgeber beſtimmt hatte, und das Unterſcheidende des Chriſtenthums beſtand nicht in einer reinen moraliſchen Geſetzgebung, ſondern in der Ankündigung der Gnade Gottes. Und dann gab es der ganzen Moral etwas Schreckhaftes und Zurückſtoßendes, daß ſie nur ein Sündenſpiegel für den Menſchen ſeyen, ihn nur mit einem Gefühle von Furcht und Strafwürdigkeit, nicht aber mit einem Gefühle ſeiner Würde, ſeiner Beſtimmung, ſeiner Freiheit und mit Liebe zum Geſetze ſollte erfüllen können. Es ſchien ſelbſt aus Luther's Grundſätzen zu folgen, daß die Moral entweder gar Niemand, oder doch nicht allen Menſchen verkündigt zu werden brauche. Für jene Meinung ließe ſich anführen, daß man auch durch das Evangelium

d) Werke III. 1505.

lium die Menſchen rühren und zum Gefühle ihres Verderbens und zur Buße bringen konnte. Jedoch könnte man hier immer ſagen, daß wenigſtens für rohe Menſchen das Geſetz zu dieſem Zwecke nothwendig ſey, allein was die durch den Geiſt geheiligten und mit dem Glauben geſchmückten Chriſten betraf, ſo hatte Luther von ihnen ſelbſt geſagt, daß ſie von allen Geſetzen entbunden ſeyen, und ſo hatte er dem Glauben ſolche Wirkungen zugeſchrieben, daß bei ſolchen Menſchen alle Moral überflüſſig zu ſeyn ſchien [e]).

Die lutheriſchen Theologen haben daher auch lange die Moral ſo viel als gänzlich liegen laſſen, im ganzen 16ten Jahrhundert leiſteten ſie ſo viel als nichts darin, und als ſie es in dem darauf folgenden Jahrhundert zu thun anfiengen, ſo geſchah es von ſolchen, welche ſchon merklich von Luther's Lehrbegriff abgewichen waren. Luther leiſtete übrigens doch der Moral bedeutende Dienſte. Er hob das geſunkene Anſehen der heiligen Schrift, welche voll der mannichfaltigſten und reinſten Moral iſt, wieder empor. Er trug viele moraliſche Lehren ſo trefflich vor, daß, wenn man ihnen nur andere oberſte Principien zum Grunde legt, als er wirklich hatte, wenig und zum Theil nichts daran auszuſetzen ſeyn möchte. Er räumte manche moraliſch-unwahre und ſchädliche Lehren der römiſch-katholiſchen Kirche weg. Was war unſittlicher, was für die Religion entehrender, als der Ablaß? Aber nicht nur dieſen, ſondern noch andere

e) S. oben. Eben ſo ſagt Luther III. 1786.: Alle Gebote haben aufgehört bei den vollkommenen Chriſten. Dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben.

andere Lehren und Anſtalten beſtritt er wegen ihrer moraliſchen Schädlichkeit. Er widerſetzte ſich ſchon in einer ſeiner früheren Schriften der alten gewöhnlichen Unterſcheidung zwiſchen den evangeliſchen Rathſchlägen und Geboten. Er lehrte, daß jene nicht über, ſondern unter dieſen ſtehen und bloß Mittel zur Erfüllung dieſer ſeyen [f]. Er wollte alle Gelübde jeder Art, Mönchsgelübde, Gelübde zu Wallfahrten, zu allen ſogenannten guten Werken abgeſchafft wiſſen. Jeder möge für ſich geloben, was er wolle, aber niemand ſollte dazu öffentlich aufgefordert, und alle ſollten belehrt werden, daß die Erfüllung ſolcher Gelübde nichts Verdienſtliches ſey. Am ſtärkſten erklärte er ſich wider die Ordensgelübde, weil ſie den Menſchen auf ſein ganzes Leben feſſeln, zur Scheinheiligkeit, zum Stolze und zur Verachtung des gewöhnlichen chriſtlichen Lebens verleiten. Er räth einem jeden, welcher in einen Mönchsorden treten will, es mit der Ueberzeugung zu thun, daß die Pflichten und Verrichtungen eines Mönchs in Gottes Augen nicht den geringſten Vorzug vor den Verrichtungen eines Bauern, der ſeinen Acker, oder einer Hausmutter, welche ihre häuslichen Geſchäfte treu beſorgt, haben. Uebrigens will er doch die einmal geſchehenen wahren und rechtmäßigen Gelübde gehalten und ſie nicht willkührlich vom Pabſte aufgehoben wiſſen [g]). Daß die Mönchsgelübde ſelbſt nicht

f) Dieſe Schrift iſt wider die Franciſcaner zu Jüterbok gerichtet und ſteht Opp. ed. Viteb. T. I. p. 356 ſqq.

g) Von der Babylon. Gefangenſchaft der Kirche. Opp. Lat. Jen. T. II. p. 259 ſqq.

nicht zu den wahren und rechtmäßigen gehören, davon überzeugte er ſich nicht ſogleich, ſondern erſt nachdem er ſie aus dem Geſichtspuncte gefaßt hatte, daß die Mönche ſich dadurch einen höheren Grad von Seeligkeit verdienen wollen, und nun ſuchte er auch durch eine Menge von Gründen darzuthun, daß dieſe Gelübde mit Gottes Geboten, mit der chriſtlichen Freiheit, mit der chriſtlichen Liebe und mit der Vernunft ſtreiten [h]).

Sehr merkwürdig ſind gewiſſe Erklärungen Luther's wider Religionszwang und für Religionsduldung, ſie ſind es um deſto mehr, da man ſolche Urtheile in jenem Zeitalter nicht leicht antrifft, und da ſie mit anderen ſpäteren Urtheilen Luther's contraſtiren. Im Jahr 1523 gab er aus Gelegenheit der Verbote, welche wider ſeine Ueberſetzung des Neuen Teſtaments ausgegangen waren, eine Schrift [i]) heraus, worin er lehrt, daß nur Gott, nicht aber irgend eine weltliche oder geiſtliche Macht, der Seele Geſetze geben könne oder dürfe, daß kein Menſch ſeinen Glauben dem andern aufdrängen dürfe, daß der Glaube eines Jeden auf ſeinem Gewiſſen liege, daß die weltliche Gewalt jeden ſoll glauben laſſen, wie er könne und wolle. Mit dieſen Grundſätzen ſtreiten doch andere Aeußerungen Luther's. Ich will davon nur Ein Beiſpiel anführen. In der Vorrede zu ſeinem kleinen Katechismus ſchärft er es den Predigern mit Recht ein, in ihrem Volksunterrichte und in ihren öffentlichen Vorträgen Gleichförmigkeit zu beobachten, weil ſonſt nur Verwirrung

h) Werke XIX. 1797 ff. 1809 ff.

i) Werke X. 426 ff.

rung und Unglauben entſtehen würde. Sie ſollen namentlich den Dekalogus, das Vaterunſer und das apoſtoliſche Symbolum in den Katechiſationen beſtändig in derſelbigen Form vortragen und erklären. Etwas ganz anderes ſey es, wenn man in einer Geſellſchaft gelehrter Leute das Evangelium lehre, da könne man ſeine Gelehrſamkeit zeigen und in der Form abwechſeln. Wenn aber welche Dekalogus, Symbolum und Gebet des Herrn nicht annehmen wollen, ſo müſſe man ſie nicht nur nicht zum Abendmahle und als Taufzeugen zulaſſen, ſondern ſie zum Pabſt oder gar zum Teufel ſchikken, und die Pflicht der Eltern und Hausväter beſtehe alsdann darin, ſolchen Leuten den Unterhalt zu verſagen, auch würden ſie wohl thun, wenn ſie ihnen anzeigten, daß es des Fürſten Meinung ſey, ſie aus dem Lande zu verweiſen [k]).

Das erſte öffentliche und feierliche Glaubensbekenntniß, in welchem die Evangeliſchen ihre Grundſätze darlegten, enthielt, jedoch noch nicht in vollkommener Beſtimmtheit, die vorher angeführten Lehren Luther's vom Geſetz und Evangelium, vom ſclaviſchen und freien Willen, von der Gnade, dem Glauben, den guten Werken, den Gelüb-

k) Catech. min. p. 361. edit. Libr. Symb. Rechenberg. Luther ſetzt noch hinzu: quanquam enim ſic ſentiam, *ad fidem neminem vel poſſe vel debere cogi*, hoc tamen omnino faciendum eſt, ut teneat vulgus, *quid jus*, quid item contra jus illorum ſit, cum quibus vivit et ſuum quaeſitat victum. Hoc enim requiritur, ut quisque ſuae civitatis jura, quibus ceu privilegio quodam uti volet, norit et obſervet, ſive credat vere ſive perditus aliquis ſit nebulo.

Gelübden. Jedoch verdient daraus noch Einiges in moraliſcher Rückſicht bemerkt zu werden. Dieſe Confeſſion beſtimmt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regierungen und Geſetze eine gute, von Gott geſchaffene und eingeſetzte Ordnung ſeyen, daß Chriſten obrigkeitliche, fürſtliche und richterliche Aemter ohne Sünde verwalten, nach kaiſerlichen und anderen üblichen Rechten Urtheil ſprechen, Uebelthäter mit dem Schwerdte ſtrafen, rechte Kriege führen, aufgelegte Eide ablegen, Eigenthum haben und heirathen können [1]). Damit erklärte ſie ſich ſowohl wider die *Anabaptiſten*, welche alle dieſe Dinge für unchriſtlich ausgaben, als auch wider diejenigen, welche es für die chriſtliche *Vollkommenheit* erklärten, Haus und Hof, Weib und Kind zu verlaſſen und ſich jener Dinge zu enthalten, da doch die *rechte chriſtliche Vollkommenheit* nur in Furcht Gottes und Glauben beſtehe. Die *vielen willkührlichen kirchlichen Verordnungen* verwirft dieſe Confeſſion unter andern deswegen, weil ſolche *Traditionen* das Gebot Gottes verdunkelt haben und weit über dasſelbe hinaufgeſetzt worden ſind, weil man die Beobachtung derſelben allein für das wahre chriſtliche Leben, andere nöthige gute Werke aber für ein weltlich ungeiſtlich Weſen hielt, weil ſolche Traditionen zur Beſchwerung der Gewiſſen dienten, indem es nicht möglich war, ſie alle zu halten, und doch die Leute der Meinung waren, als wäre ſolches ein nothwendiger Gottesdienſt. Zugleich erklärt ſie ſich wider die *Summiſten* und *Theologen*, welche ſolche Traditionen geſammelt und nach gewiſſen Regeln des *Bil-*

ligen

1) Art. 16.

ligen [m]) geforſcht haben, um dadurch die Gewiſſen zu erleichtern, welche ſie aber dadurch in der That zuweilen nur deſto mehr verwirrt haben, welche endlich darüber die heilige Schrift und die nützlicheren Lehren vom Glauben, vom Kreuze, von der Hoffnung, von der Würde der bürgerlichen Geſchäfte und von der Tröſtung der Gewiſſen in ſchweren Verſuchungen vernachläſſigt haben [n]).

Dieſe Wiederherſtellung des Anſehens der moraliſchen Gebote, und dieſe Bekämpfung des Anſehens kirchlicher Verordnungen und Traditionen auch in moraliſchen Dingen war unſtreitig ein großes Verdienſt Luther's und der Reformatoren um die Moral. In der Apologie der Augſpurgiſchen Confeſſionen iſt alles dieſes noch weiter ausgeführt [o]). Sie lehrt alſo auch, daß die Gebote nothwendig beobachtet werden müſſen, daß das Geſetz in den Menſchen angefangen und fortgeſetzt werden müſſe, und verſteht ſelbſt unter dem Geſetze beides, die geiſtlichen Bewegungen des Gemüths und die äußeren guten Werke [p]), allein ſie beſteht darauf, daß das Geſetz nur allein durch den heiligen Geiſt und den Glauben beobachtet werden könne, und daß der Menſch

m) Die bekannten επιεικιαι, nach welchen man durch Rückſicht auf die Umſtände die kirchlichen Geſetze mäßigte und beſchränkte — eine Kunſt, in welcher die Caſuiſten ſehr erfahren waren.

n) Articuli de abuſibus mutatis 5.

o) art. 8 – 12.

p) art. 3. p. 62. Rechenberg.

Menſch ſich dadurch kein Verdienſt erwerbe [q]). Sie beſchwert ſich über diejenigen, welche die Evangeliſchen deswegen verſpotten, weil ſie eine andere als die philoſophiſche Gerechtigkeit lehren, über die Prediger, welche mit Zurückſetzung des Evangeliums des Ariſtoteles Ethik auf der Kanzel erzählen, über einige Bücher, in welchen gezeigt wird, wie Ausſprüche Jeſu mit Ausſprüchen des Socrates, Zeno und anderer fein zuſammenſtimmen, gleich als wenn Chriſtus gekommen wäre, Geſetze zu geben, durch deren Beobachtung wir Vergebung der Sünden verdienen ſollten, und nicht vielmehr deswegen, um Gnade anzukündigen und den heiligen Geiſt durch ſein Verdienſt und Blut auszutheilen [r]).

Luther ſelbſt wurde noch in Streitigkeiten mit Proteſtanten verwickelt, welche zum Theil auch die Moral angiengen. Dahin gehören gewiſſe Streitigkeiten mit dem Schleſiſchen Edelmann Schwenkfeld. Dieſer aufrichtig religiöſe Mann hatte gleich anfangs die Reformation in vielen, jedoch nicht in allen Stücken gebilliget. Er fand Luther's Lehre nicht moraliſch genug. Er verwarf zwar die Lehren vom Glauben, vom gefeſſelten Willen, von der Unfähigkeit, die Gebote Gottes zu halten, von der Verdienſtloſigkeit guter Werke nicht geradezu, aber er tadelte doch die Form, in welcher ſie vorgetragen wurden, und fand, daß ſie ſo die verderblichſten moraliſchen Folgen nach ſich ziehen müſſen, und faſt ſcheint es, daß er wenigſtens dunkel auch in dieſen Lehren ſelbſt etwas

Sitt-

q) l. c. p. 83 ſqq.
r) l. c. art. II. p. 62.

Sittlichgefährliches fühlte. Nachdem er mit Luther'n ſeit 1525. wegen der Lehre vom Abendmahle in einen offenen Streit gerathen war, ſo fand er immer mehr an ſeinen Grundſätzen und Einrichtungen zu tadeln. Er fand, daß er dem äußeren Worte Gottes zu viel, und dem inneren Worte Gottes zu wenig Kraft und Anſehen beigelegt hätte. Er ſelbſt war der Meinung, daß dieß innere Wort Gottes dem äußern vorangehen müſſe, wenn das letzte irgend etwas wirken und nützen ſolle. Wirklich ſcheint er ſich bei dem inneren Worte wenigſtens dunkel etwas anders, als die ſogenannte zuvorkommende Gnade gedacht und geahnet zu haben, daß Luther dem Buchſtaben der Schrift einen zu hohen Werth beilege und dadurch die inneren gottſeligen Empfindungen und Anſchauungen beſchränke. Kurz er ſcheint nach der Weiſe der Myſtiker einen innern Gemüthszuſtand angenommen zu haben, welcher nicht vom äußeren Worte abhänge und welcher über dasſelbe hinausgehe, in welchem das lebendige Göttliche, der Logos, in ihm herrſche. Er wußte ſeine Ideen weder klar auszudrücken, noch ſich auch dieſelben ſelbſt klar genug zu machen, und man muß ſich mehr an das halten, was er ſagen wollte und dunkel fühlte, als was er wirklich geſagt hat. Wenn er lehrte, daß der Menſch die Gebote Gottes halten könne, ſo ſchien er mehr im Widerſpruche mit Luther'n zu ſeyn, als er es wirklich war, denn er ſprach nur von dem durch den Geiſt geheiligten Menſchen, aber er wollte ihm doch widerſprechen, und ſcheint ihn alſo mißverſtanden zu haben (denn an abſichtliches Verleumden iſt wohl bei einem ſolchen Manne nicht zu denken), oder ſich etwas bei

ſeiner Behauptung gedacht zu haben, was nicht ſo klar in ſeinen Worten liegt. Vielleicht dachte er ſich, daß der moraliſch vom Geiſt wiedergebohrne Menſch einen höheren Grad von Freiheit beſitze, als ihm Luther ſelbſt in dieſem Zuſtande zugeſtand, daß es nun mehr er ſelbſt ſey, welcher die Gebote Gottes halte, als der in ihm noch ſtets wirkſame Geiſt, und daß er ſich dabei wohl auch einiges Verdienſt zuſchreiben dürfe. Bei den mannichfaltigen Aeußerungen über die Unwirkſamkeit der äußeren kirchlichen Gebräuche und über den hohen, alles überſteigenden Werth der Herrſchaft des Göttlichen in dem Gemüthe des Menſchen, bei ſeinem beharrlichen Eifer für moraliſches Chriſtenthum, und bei der Kraft desſelben, wie ſie ſich in ſeinem Leben und Charakter ausdrückte, darf man wohl annehmen, daß er noch etwas Höheres und Reineres ahnte, als er wirklich in ſeinen Schriften ausſprach [s]).

Luther ſelbſt hatte oft in ſeinen Schriften geäußert, daß der Glaubige keines Geſetzes mehr bedürfe, daß es ihm gar nicht mehr verkündiget zu werden brauche, daß das Geſetz bei ihm zur Natur geworden ſey, daß er nichts anders wollen und thun könne, als das Gute, daß er durch die Gnade gottförmig geworden ſey. Daß aber das Geſetz auch ungebeſſerten Menſchen nicht verkündiget zu werden brauche, daß man ihnen bloß das Evangelium und den Glauben predigen müſſe, hatte

s) Die Lehren dieſes Mannes ſind, wie ſich erwarten läßt, ſehr verſchieden ausgelegt und beurtheilt worden. Vergl. Salig Geſch. der Augſp. Conf. III. 950 ff. Planck a. O. V, 1, 77 ff.

hatte er nie geſagt. Dieß behauptete jedoch Agri-kola von Eisleben ſeit dem Jahr 1527. mehrmals, und meinte darin mit Luthern ganz einig zu ſeyn. — In dieſer Behauptung war eigentlich eine andere mit eingeſchloſſen, nämlich die, daß ächte Buße und Beſſerung immer von der Liebe zum Guten, die nur aus dem Glauben entſpringe, nicht aber aus Furcht, mit welcher das Geſetz erfülle, entſtehen müſſe — eine in moraliſcher Hinſicht ſehr wichtige Behauptung. Dabei ſchien er dem Geſetze jeden auch untergeordneten Nutzen und Werth auch für rohere Menſchen abzuſprechen. Luther erklärte ſich ſeit 1538. ſehr ſtark wider ihn. Er beſtimmte, daß die Buße, ſofern ſie in Reue beſtehe, nur allein durch die Schrecken des Geſetzes, ſofern ſie aber im Vorſatze der Beſſerung beſtehe, nur allein durch das Evangelium bewirkt werden könne, rechnete aber alles zum Geſetze im A. und N. T., was den Menſchen zum Gefühle ſeines moraliſchen Verderbens und ſeiner Strafwürdigkeit führen könne. Jetzt erklärte er auch, daß ſelbſt die Glaubigen noch unter dem Geſetze ſtehen, und daß man nicht ſo uneingeſchränkt behaupten könne, daß ſie ſich um daſſelbige gar nichts mehr zu bekümmern haben. Auch ſetzte er noch hinzu, daß das Geſetz nothwendig zur Erhaltung der guten Sitten, der Zucht und Ordnung geprediget werden müſſe[t]). Agrikola widerrief; da er bei dem Streite eigentlich nur an das Moſaiſche Geſetz gedacht hatte, ſo war er mit Luther'n nicht ſo ganz im Widerſpruche geweſen, und dieſer hatte ſelbſt, wiewohl nicht ganz einig mit ſich ſelbſt, zuweilen gelehrt, daß

t) Werke XX. 2035 ff.

daß auch das Evangelium die Reue befördern könne und ſolle. Die Erneuerung und Fortſetzung dieſes Streits gehört nicht hieher, zu welcher Entſcheidung über die ſtreitigen Fragen aber es die ſtrengen Anhänger Luther's in dem zuletzt abgefaßten ſymboliſchen Buche brachten, muß noch in der Kürze angeführt werden. 1) In Anſehung der Frage: ob auch das Evangelium Buße und Reue ankündige und bewirke? gab man nicht einmal ſo viel zu, als Luther ſelbſt zugegeben hatte. Man beſtimmte, daß es äußerſt wichtig ſey, Geſetz und Evangelium ſcharf von einander zu trennen, und nicht dem einen die Wirkungen des andern zuzuſchreiben, indem eine ſolche Vermiſchung das Verdienſt Chriſti verdunkeln und, wie unter dem Pabſtthum, das Evangelium in Geſetz verwandeln, die Einbildung von eigener Verdienſtlichkeit bei dem Menſchen nähren und frommen Gemüthern den Troſt entreißen könnte, welchen ſie aus dem Evangelium wider die Schrecken des Geſetzes hernehmen ſollen. Nur ſo viel gab man zu, daß Evangelium zuweilen auch die ganze Lehre Jeſu anzeige, und, inſofern in derſelben auch Geſetz enthalten ſey, geſagt werden könne, daß das Evangelium Buße predige. Man hielt es aber immer für beſſer, dieß gar nicht zu ſagen [u]). 2) Man ſetzte feſt, daß nicht nur Evangelium, ſondern auch Geſetz gelehrt werden müſſe, um ſowohl äußere Zucht und Ehrbarkeit unter rohen Menſchen zu erhalten, als auch um die Sünder zur Erkenntniß ihrer Sünden zu bringen [v]). 3) Was die Glaubigen und Wiedergebohrnen betrifft, ſo nahm

u) Epit. p. 591 ſq. Repetit. p. 709 ſqq.

v) l. c. p. 717.

nahm man zwar an, daß das Geſetz für ſie nicht mehr verurtheilend und zwingend ſey, beſtimmte aber zugleich, daß ſie deswegen nicht ohne Geſetz ſeyen, daß ſie vielmehr unaufhörlich an Gottes Gebote denken und ſich in der Beobachtung derſelben üben, daß man auch bei ihnen auf das Geſetz dringen müſſe, weil ihre Heiligung in dieſem Leben nie vollkommen ſey, ſondern immer noch mit ihrer verderbten Natur zu kämpfen habe, weil auch ſie noch ſündigen und alsdann von dem heiligen Geiſte durch das Geſetz beſtraft werden [w]).

Alle dieſe Fragen betrafen eigentlich die Sittlichkeit, die moraliſchen Kräfte des Menſchen, die Beweggründe und Triebfedern der Beſſerung, den Zuſtand der Beſſerung ſelbſt. Wenigſtens ſtießen ſie an die allgemeinen Fragen an: ob der Menſch nur durch Furcht vor den Strafen der Sünde zuerſt gebeſſert werden könne, oder ob bei der wahren Beſſerung ſogleich der Anfang damit gemacht werden müſſe, Liebe zum Geſetze und zum Geſetzgeber bei ihm rege zu machen? Ob Reue über die Sünde aus Liebe zum Guten und dem göttlichen Geſetzgeber entſpringen könne und müſſe? Ob es für gebeſſerte Menſchen noch ein Geſetz gebe, ob es bei ihnen zur Natur geworden, ob es für ſie nicht etwas ganz anderes ſey, als für die ungebeſſerten? Man bewies bei den gedachten Streitigkeiten und ihrer endlichen Entſcheidung wirklich ſo viel Scharfſinn und Präciſion, daß man ſehr wahrſcheinlich die in Unterſuchung gekommenen Fragen in einem ſehr reinen moraliſchen Sinne würde beantwortet haben, wenn man nicht dabei

w) Epit. p. 595. Repet. p. 717 ſqq.

dabei beſtändig jene Lehren, daß der Menſch von Natur keinen freien Willen habe und zu allem Guten unfähig ſey, daß er ſich gar kein Verdienſt erwerben und nur durch einen von Gott geſchenkten Glauben gerechtfertigt werden könne, zum Grunde hätte legen zu müſſen geglaubt. Es war in dem lutheriſchen Lehrbegriff überhaupt eine Tendenz zum Sittlichen, welche aber durch gewiſſe Auguſtiniſche Grundlehren zurückgehalten wurde. Hätte Luther nur die edleren Myſtiker und nicht auch den Auguſtinus ſo eifrig ſtudirt, ſo würde er wahrſcheinlich auf einen moraliſch-reineren Lehrbegriff gekommen ſeyn.

Diejenigen, welche ſich ſtrenge an ſeinen Lehrbegriff hielten und wahre Lutheraner ſeyn wollten, kamen bald nach ſeinem Tode in einen beſtimmten Gegenſatz gegen diejenigen, welche vornehmlich in Lehren, die die Freiheit und Tugend betrafen, von jenem Lehrbegriffe abwichen und den Milderungen beiſtimmten, welche Melanchthon aus ſittlichem Bedürfniſſe in demſelben vorgenommen hatte. Dieſe letzte Parthei hatte eine Zeitlang das Uebergewicht gewonnen, aber zuletzt unterlag ſie, die ſtrengen Lutheraner ſiegten und brachten ihre Lehre in eine genau beſtimmte Concordienformel, und dabei geſchah es, theils daß man gewiſſe Beſtimmungen lutheriſcher Theologen zu verwerfen hatte, welche eigentliche Ueberſpannungen und Uebertreibungen der lutheriſchen Lehre waren, theils aber, daß doch in die Formel gewiſſe Beſtimmungen kamen, welche man durch Luther's Anſehen nicht rechtfertigen konnte. Von den Streitigkeiten zwiſchen den ſtrengen Lu-

theranern und den Melanchthonianern, ſo weit ſie nämlich die Moral betreffen oder berühren, wird beſſer im folgenden Abſchnitte geredet werden können.

Zweites Kapitel.

Von Melanchthon's und ſeiner Anhänger ſittlicher Lehre, und ihren Streitigkeiten mit den ſtrengen Lutheranern.

Philipp Melanchthon hatte ſchon in ſeiner frühen Jugend unter andern die Moral in den Schriften der griechiſchen und römiſchen Weltweiſen eifrig ſtudirt, ſich ſelbſt als moraliſcher Schriftſteller nach ihrem Muſter gebildet, und war durch eigene ſeltene Talente nicht weniger als durch die edle Einfalt und Würde ſeines Charakters zum Schriftſteller im Fache der Sittenlehre ganz vorzüglich geeignet. Wenn Luther bald mit der Scholaſtik auch den Ariſtoteles wegwarf, und nur ein bibliſcher Theologe ſeyn wollte, ſo wußte Melanchthon zwiſchen der Scholaſtik und dem Ariſtoteles zu unterſcheiden, und ſetzte das Studium der Werke dieſes Weltweiſen während ſeines ganzen Lebens fort. Wenn er ſich auch vorſetzte, als Theologe nur der Bibel zu folgen, ſo hatte doch ſein philoſophiſches Studium auf ſeine Theologie und auf ſeine Anſicht der bibliſchen Lehren ſelbſt Einfluß. Er wurde ein ſehr fruchtbarer moraliſcher Schriftſteller. Die philoſophiſche Moral bearbeitete er in Compendien und

und in einzelnen Abhandlungen, auch über einzelne Gegenſtände der chriſtlichen Moral ſchrieb er [x]); was man aber überhaupt theologiſche Moral des damaligen Zeitalters nennen kann, das handelte er in ſeinen Locis theologicis ab. Er war ſchon bei Luther's Lebzeiten oft verſchiedener Meinung mit ihm, gewöhnlich aber gab er entweder nach oder

x) Man hat zwei Hauptausgaben von ſeinen Werken: 5 Ti. Baſil. 1541. und: Viteb. P. I. II. 1562. III. 1563. IV. 1564. Sie ſtimmen in Anſehung des Inhalts nicht ganz überein, und keine iſt vollſtändig. Ich will hier Melanchthon's moraliſche Schriften anführen und zuſammenſtellen: De officio principum T. I. Baſil. — An liceat Chriſtianis litigare? ibid. — De gradibus conſanguinitatis ſ. affinitatis. ibid. — Philoſophiae moralis Epitome T. IV. Baſil. — De conjugio. P. I. Viteb. De officiis concionatoris P. II. — Doctrina de poenitentia l. c. — Defenſio conjugii ſacerdotum l. c. Philoſophiae moralis epitomes Libri 2. item enarratio aliquot librorum ethicorum Ariſtotelis. Argentor. 1546. — Ethicae doctrinae elementa et enarratio. Libri 5. Viteb. 1550. — In: Declamationes, orationes &c. T. I - III. Argentor. 1559. IV. 1560. V. 1565. VI. 1571. VII. 1586. — Chriſtianis non eſſe neceſſarium uti legibus Moſaicis — De gratitudine — de ingratitudine et ſcelere cuculi — de temulentia et ebrietate T. I. — De veris legum fontibus ac cauſis — de conjugio T. IV. — Num virtus ſit habitus T. V. — In: Conſilia ſive judicia theologica &c. Collecta et edita ſtudio *Chr. Pezelii.* Neuſtadt. 1500. 2 PP. — De ſcriptis contrariis ab Eraſmo et Luthero de libero ac ſervo arbitrio editis — An probanda ſit Stoicorum ſententia, quod omnia fiant neceſſario? — An cum magna virtus ſit et fuerit multorum, qui ignorant filium Dei, exiſtimandum ſit, eos placere Deo? P. I. — De fatali neceſſitate Stoicorum — Inſtitutio militis chriſtiani et formulae precum pro piis militibus — An Senatus Genevenſis juſte affecerit ſupplicio Servetum? — De iis, qui ſibi ipſi mortem conſciſcunt P. II.

oder erklärte ſich gar nicht, und wo er ſich auch erklärte, entſtand deswegen nicht immer ein Streit zwiſchen ihnen. So hatte er bald und zu wiederholtenmalen eine Mitwirkung des Menſchen zu ſeiner Beſſerung gelehrt, ohne daß Luther widerſprach. Die Verſchiedenheit der Meinungen zwiſchen ihnen betraf, die Abendmahlslehre ausgenommen, durchaus ſittliche Gegenſtände, das natürliche moraliſche Verderben, die Freiheit, die Beſſerung, das Moraliſchgleichgültige. Melanchthon hatte Anfangs gleichfalls die Auguſtiniſchen Grundſätze angenommen, nach und nach wich er von ihnen ab, und gab dieß auch in den neuen Ausgaben der Augſpurgiſchen Confeſſion und ihrer Apologie, (worin er, beiläufig zu ſagen, als in Schriften, die im Namen einer ganzen Parthei geſchrieben waren, keine eigenmächtige Veränderungen vornehmen durfte) ſo wie ſeiner Loci deutlich genug zu erkennen [y]). Es wird hier nur darauf ankommen, zu zeigen, was er in der letzten Ausgabe dieſes Buchs für Grundſätze in Beziehung auf die Moral aufſtellte [z]).

Dieſes

y) Als Melanchthon 1536. eine Reiſe nach Tübingen machte, gieng das Gerücht, er habe ſich ganz von Luther'n getrennt, weil dieſer ſeine Moral für zu philoſophiſch halte. Excurſio Philippi varios rumuſculos commovit — Aliqui litteris diſſipaverant, ita diſceſſiſſe Philippum Vittenberga, ut diſſidentem a Luthero et reliquis, nec reverſurum illic. Alii quamvis rediret, conjunctionem firmam non fore augurabantur, *quod nimis philoſophica eſſet doctrina Philippi de actionibus virtutis et officiis.* *Camerarii* Vita Melancht. p. 159. ed. *Strobel.*

z) Locorum theologicor. poſtrema editio abſoluta Vitebergae

Dieſes Buch umfaßte nicht nur das, was wir dogmatiſche Theologie nennen, ſondern auch viel Moraliſches, nach Art der alten Summen und Sentenzenſammlungen. Es kam ſelbſt kein Titel darin vor, der nicht ſchon in dieſen älteren Büchern vorgekommen wäre, aber wie vieles Alte war dagegen gänzlich weggeworfen, wie ſehr waren diejenigen Lehrpuncte hervorgehoben, wodurch ſich die Proteſtanten von den Römiſch-katholiſchen auszeichneten, und wie einfach war dieſes Syſtem in Vergleichung mit den vorhergehenden! Moraliſche Unterſuchungen waren in demſelben angeſtellt über Sünde und Freiheit, über göttliche und natürliche Geſetze, über den Unterſchied zwiſchen Geboten und Rathſchlägen, über den Gebrauch des Geſetzes und Evangeliums, über Rache, Armuth, Keuſchheit, gute Werke, über tödtliche und verzeihliche Sünden, über Prädeſtination, über Leiden und Troſt unter denſelben, über Gebet, über bürgerliche Ordnung und Ehe, über menſchliche Ceremonien in der Kirche, über Ertödtung des Fleiſches, Aergerniß und chriſtliche Freiheit.

Von Luther'n und von ſeinen eigenen Grundſätzen in früheren Zeiten wich er in folgenden Stücken ab. Die Urſache der Sünde ſuchte er gar nicht mehr in einer göttlichen Vorherbeſtimmung, ſondern er betrachtete die Sünde vielmehr als eine Zerſtörung göttlicher Anordnung, und

bergae a. 1643. in Opp. edit. Viteb. P. I. p. 147. b. ſqq.

und fand ihre Urſache in dem Willen des böſen Geiſts und der Menſchen, welcher ſich von ſelbſt von Gott abgekehrt und ſeiner Ordnung widerſtrebt habe [a]). Dabei leugnete er die Erbſünde keineswegs, er ſetzte ſie in einen Mangel an deutlicher Kenntniß und Ueberzeugung von göttlichen Dingen und in einer Abwendung des Willens von ihm, allein einmal fand er auch ihren Urſprung nicht in einer Prädeſtination, ſondern in dem Willen geſchaffener Weſen, und dann nahm er neben der Erbſünde noch Freiheit an, jedoch nur in der äußeren Beobachtung der Gebote Gottes [b]). Die Freiheit, die Gebote Gottes auch mit dem Herzen zu beobachten und das angeborene moraliſche Verderben zu überwinden und abzulegen, ſprach er dem Menſchen ab. Die inneren ſogenannten geiſtlichen Bewegungen des Gemüths betrachtete er als Wirkungen des heiligen Geiſts, allein er ſetzte beſtimmt hinzu, daß der eigene Wille des Menſchen dabei nicht müſſig ſey, ſondern beiſtimme und mitwirke, daß er dadurch zu einem höheren Grade von Freiheit gelange, als er von Natur habe [c]).

In Anſehung der guten Werke lehrte er, daß ſie nothwendig auf den Glauben und die Rechtfertigung folgen. Unter den guten Werken verſtand er die Beobachtung alles desjenigen, was im Worte Gottes geboten iſt. Er nahm nicht nur äußere, ſondern auch innere gute Werke an, und

a) l. c. p. 162.

b) l. c. p. 163 ſq.

c) l. c. p. 166 ſq.

und verſtand unter den letzten Furcht Gottes, Vertrauen und Liebe zu Gott, Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, ja er nannte den Glauben ſelbſt das vornehmſte gute Werk [d]). Dieſer innere Gehorſam konnte ſeiner Meinung nach nur durch Erkenntniß des Evangeliums und durch den heiligen Geiſt ſeinen Anfang nehmen; die guten Werke gefielen Gott, jedoch nur um des Verdienſts Jeſu willen; ſie waren nothwendig, weil ſie geboten ſind, weil die Menſchen dazu verpflichtet ſind, weil bei ihrer Unterlaſſung oder bei böſen Werken der Glaube nicht beſtehen kann, weil nur dadurch die göttlichen Strafen vermieden werden können und weil ſie zur Würde des Berufs der Chriſten gehören, weil ſie, da ſie Gott um Jeſu willen durch den Glauben wohlgefallen, geiſtliche und phyſiſche Belohnungen verdienen [e]).

Dieſe Grundſätze Melanchthon's von der Mitwirkung des Menſchen bei ſeiner inneren Beſſerung und von den guten Werken waren es, durch welche nicht ſowohl er, als ſeine Anhänger in den lebhafteſten Streit mit den ſtrengen Lutheranern verſetzt wurden.

Die erſte Lehre, der ſogenannte Synergismus, war auch ſchon lange vorher von Melanchthon bei mehreren Gelegenheiten offen behauptet worden, ohne daß Luther oder irgend ein anderer widerſprach. Sie breitete ſich daher ſehr weit aus und wurde von vielen lutheriſchen Theologen angenommen. Als aber ſeit

1555.

d) l. c. p. 204 ſq.

e) l. c. p. 205. 209 ſqq.

1555. Pfeffinger zu Leipzig und Strigel zu Jena dieſe Lehre behaupteten und vertheidigten, ſo wurden ſie insbeſondere von Amsdorf und Flacius als die ärgſten Ketzer gebrandmarkt, und, was ſie doch eigentlich nicht waren, als Pelagianer dargeſtellt. Der letzte insbeſondere ſtellte ihnen nicht nur die Auguſtiniſche Lehre von einer gänzlichen moraliſchen Kraftloſigkeit des Menſchen in ihrer ganzen Härte, ſondern auch die neue Behauptung entgegen, daß die Erbſünde nicht bloß ein Accidens, ſondern die Subſtanz der menſchlichen Natur ſelbſt ſey. Darüber wurde Flacius ſelbſt von den ſtrengen Lutheranern der Manichäiſchen Ketzerei beſchuldiget und mit ihnen in einen langen und heftigen Streit verwickelt. Die Concordienformel verdammte beides, den Synergismus und den Flacianismus, und ſtellte die reine Auguſtiniſch-Lutheriſche Theorie als allein rechtglaubig auf. Sie behauptete zwar einen durch die Gnade frei gemachten, aber immer noch unter der Wirkung der Gnade ſtehenden Willen. So war alſo am Ende auch dieſe Bemühung Melanchthon's, den lutheriſchen Lehrbegriff moraliſcher zu machen, mißlungen.

Die Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seeligkeit erregte erſt Streit, nachdem ein Wittenbergiſcher Profeſſor, Namens Major, ſie 1552. aufs neue aufgeſtellt hatte und beſchuldigt wurde, daß er ſie den Katholiken zu gefallen einräumen wolle. Er wollte eigentlich nur ſo viel ſagen, daß die guten Werke eine nothwendige Folge und Wirkung des ſeeligmachenden Glaubens ſeyen, eben daraus erhellt

aber, daß er ſich ungewöhnlich und ungeſchickt ausdrückte, und zwar um deſto mehr, da dieſe Ausdrücke unter den Katholiken ſehr gewöhnlich waren und weit richtiger einen andern Sinn ausdrückten, welchen die Evangeliſchen einſtimmig verworfen hatten. Uebrigens gab es ſtrenge Lutheraner, welche durchaus in keinem Sinne und in keiner Beziehung eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seeligkeit zugeſtanden, und Luther ſelbſt, ob er gleich die Sache ſelbſt nicht leugnete, hatte ſich doch ſo nicht ausgedrückt, und würde ſelbſt in dem Ausdrucke etwas Gefährliches und nicht zu Duldendes gefunden haben. Amsdorf wollte ſogar im Jahr 1559. den Beweis führen, daß gute Werke ſchädlich zur Seeligkeit ſeyen. Die Concordienformel erklärte den ganzen Streit für einen Wortſtreit, die Werke für nothwendig, ſofern ihnen eine Nothwendigkeit der Verpflichtung, des Gebots und der Folge aus dem Glauben zukomme, nicht aber für nothwendig zur Rechtfertigung, zu welcher ſie nicht das Geringſte beitragen können. Sie genehmigte alſo hier im Grunde die wohlverſtandene Melanchthoniſche Lehre, verwarf aber beſtimmt die Amsdorfiſche, weil ſie an ſich falſch und ärgerlich ſey, alle Zucht und Ehrbarkeit zerſtöre und den roheſten Epikuräismus begünſtige. Es hat keinen Anſtand, daß durch dieſen Streit eine moraliſche Seite von Luther's Lehrbegriffe mehr hervorgehoben und entwickelt, und der Begriff der guten Werke erweitert und mehr ergründet worden iſt.

Noch ein anderer Streit ſtieß ſelbſt an einen ſehr wichtigen und ſchwierigen Punct der allgemeinen

nen Moral an, an die Materie vom Moraliſch-gleichgültigen. Wiewohl der Streit nicht bis zu dieſer Höhe und Allgemeinheit getrieben wurde, ſo machte man doch dabei von gewiſſen allgemeinen Grundſätzen Gebrauch, und mehrmals kam es dabei zur Frage, ob gewiſſe Gebräuche, welche an ſich gleichgültig ſeyen, nicht durch Umſtände und Verhältniſſe aufhören, es zu ſeyn? Man hatte vermöge des Leipziger Interims 1548. gewiſſe ſogenannte Adiaphora oder an ſich gleichgültige Cärimonien in die ſächſiſchen Kirchen aufgenommen, und dieß hatten Melanchthon und andere gleichdenkende Theologen gerathen und gebilliget. Darüber wurden ſie von der andern Parthei aufs heftigſte angefallen. Sie wurden beſchuldigt, daß ſie viele abgöttiſche, von Luther'n ausdrücklich verworfene katholiſche Cärimonien unter die Adiaphora gerechnet hätten, und es wurde ihnen geſagt, daß man mit demſelbigen Rechte auch das Meßopfer, das Mönchsleben, die Eheloſigkeit der Geiſtlichen u. dgl. darunter rechnen könnte. Unter dieſem Streite äußerte Melanchthon auch den Gedanken, daß ja überhaupt Gebräuche nicht zum Weſen des Chriſtenthums und der geiſtigen Gottesverehrung gehören, daß es bloß äußere Dinge ſeyen, daß es bloß Mittel zu höhern Zwecken ſeyen, und daß man gewiſſe katholiſche Gebräuche beobachten könne, ohne deswegen dieſelbigen Begriffe von ihrer Kraft und Bedeutung damit zu verbinden, welche die Katholiken damit verbinden, daß alsdann dieſe Gebräuche gleichgültig werden, ja daß man dadurch die beſten Zwecke erreichen könne. Melanchthon ſcheint ſelbſt eine Ahnung davon gehabt zu haben, daß

ſich den meiſten katholiſchen Gebräuchen eine reinere, religiöſe Bedeutung unterlegen laſſe, und daß dieß das Mittel zum Frieden werden könnte. Die Gegner behaupteten übrigens, daß, wenn auch die Gebräuche, von welchen hier die Rede ſey, an ſich unter die Adiaphora gehören, ſie doch unter den gegenwärtigen Umſtänden aufhören, es zu ſeyn, ſondern vielmehr ohne Verletzung des Gewiſſens gar nicht beobachtet werden können, indem man ſie doch nur aus Furcht vor dem Kaiſer und vor Verfolgungen angenommen habe, das Volk niemals die alten papiſtiſchen Irrthümer von denſelben trennen und nach und nach in die katholiſche Kirche zurückgeführt werden würde. Unter dieſem Streite kamen wirklich mancherlei moraliſtiſche Reflexionen vor. Die Concordienformel verſtand unter den Adiaphoris ſolche Kirchengebräuche, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, ſondern allein von der Kirche zur Erhaltung guter Zucht und Ordnung eingeführt ſeyen, und beſtimmte, daß jede Kirche das Recht habe, daran zu ändern, und daß man auch zuweilen um der Schwachen willen in ſolchen Mitteldingen nachgeben dürfe.

Die Geſetze theilte Melanchthon in göttliche, natürliche und menſchliche ein. Unter den erſten verſtand er im engeren Sinne die durch Moſes und das Evangelium geoffenbarten Geſetze, unter den zweiten die dem Menſchen angeborne Kenntniß von dem Willen Gottes, geſtand aber zu, daß auch in den geoffenbarten Geſetzen ſolche natürliche oder moraliſche Geſetze enthalten ſeyen, und daß auch dieſe göttlich genannt

werden

werden können. Er ſagte, dieſe ſeyen die ewige, unabänderliche Regel und Sentenz Gottes, welche auch dem menſchlichen Gemüthe eingedrückt ſey, und welche nicht nur äußeren Gehorſam, ſondern auch Reinheit des Herzens fordere. Unter menſchlichen Geſetzen verſtand er diejenigen, welche nur äußere Werke gebieten oder verbieten. Er nahm ſogenannte praktiſche Principien in der menſchlichen Natur an, welche urſprünglich eben ſo gewiß geweſen ſeyen, als die ſpeculativen Principien, wie die mathematiſchen und phyſiſchen. Er meinte aber, daß jene durch das in die menſchliche Natur gekommene Verderben wären verdunkelt worden, und daß nun die unſittlichen Bewegungen des menſchlichen Herzens ſich der Erkenntniß jener Principien widerſetzten, und den Menſchen verhinderten, ihnen zuzuſtimmen. Die Bezweiflung der moraliſchen Grundſätze und die Beharrlichkeit in den entgegengeſetzten Grundſätzen ſah er als ein deutliches Kennzeichen an, daß die menſchliche Natur nicht mehr unverdorben ſey. Er fand darin das Bild Gottes im Menſchen, daß ihm eine Kenntniß Gottes, eine Aehnlichkeit mit ihm, d. i. ein Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen, und eine mit dieſen Kenntniſſen übereinſtimmende Kraft angeboren war. Er glaubte, daß nach dem Falle dieſes göttliche Ebenbild nicht verloren gegangen, ſondern nur entſtellt worden ſey, daß die praktiſchen Principien noch im menſchlichen Gemüthe vorhanden ſeyen, daß ihnen aber das Herz widerſtrebe und Zweifel wider ſie errege. Er ſetzte die Uebereinſtimmung der natürlichen Geſetze mit dem Dekalogus ins Licht, und hielt ſie für ſehr wichtig, weil daraus erhelle, daß auch die natürli-

chen Geſetze göttlich ſeyen. Er fand es der göttlichen Weisheit und Güte gemäß, dieſe Geſetze noch beſonders zu offenbaren, weil dadurch die Menſchen an ihren göttlichen Urſprung lebhaft erinnert und ihre Vernunft vor Verirrungen bewahrt worden wäre [f]). Wider den Irrthum, daß die Vorſchrift, ſich nicht zu rächen, zu den evangeliſchen Rathſchlägen und nicht zu den Geboten gehöre, erklärte er ſich ſehr ſtark [g]). Unter der Todſünde verſtand er im Allgemeinen eine ſolche, welche ewige göttliche Strafen verdient. Bei den nicht wiedergebohrnen Menſchen erkannte er keinen Unterſchied zwiſchen tödtlicher und verzeihlicher Sünde, ſondern erklärte alle ihre Sünden für Todſünden. Bei den Wiedergebohrnen erklärt er diejenigen Sünden für verzeihlich, welche mit einem innern Widerſtand gegen das Böſe begangen ſind, und auf welche herzliche Reue und Flehen um Verzeihung folgt, diejenigen aber für Todſünden, welche wider das Gewiſſen und vorſätzlich ſind [h]). Dieſe Unterſcheidung war ganz von der katholiſchen verſchieden, und wenigſtens inſofern weit beſſer, als jetzt der Unterſchied zwiſchen beiderlei Sünden aus der Verſchiedenheit des Gemüthszuſtands, nicht aber aus beliebigen Claſſifikationen der Sünden hergenommen, und nun das Feld der verzeihlichen Sünden weit mehr beſchränkt wurde.

f) Loci theol. p. 176 ſq. p. 185–188.
g) l. c. p. 188 ſq.
h) l. c. p. 223 ſqq.

Drit-

Drittes Kapitel.

Von der beſonderen, gelehrten und ſyſtematiſchen Bearbeitung der chriſtlichen Moral unter den Evangeliſchen im 17ten Jahrhundert, und dem Einfluſſe der Philoſophie des Ariſtoteles, Grotius, Puffendorf und Thomaſius.

Im ganzen ſechszehnten Jahrhundert dachte man in der evangeliſchen Kirche gar nicht daran, die chriſtliche Moral als eine beſondere Wiſſenſchaft zu bearbeiten, oder auch nur in den dogmatiſchen Syſtemen ihre Lehren mit einer gewiſſen Ausführlichkeit abzuhandeln und dabei ſehr ins Specielle zu gehen, wie doch wirklich mehrere Scholaſtiker und theologiſche Summiſten gethan hatten. Man ſtritt über dogmatiſche Beſtimmungen, die Moral kam dabei nur ſo weit in Betracht, als ſie mit ihnen zuſammenhieng. Die Lehre vom Glauben, wie Luther und die erſten Reformatoren ſie beſtimmt hatten, wurde die unterſcheidendſte Eigenſchaft und gleichſam der Mittelpunct des ganzen neuen Lehrbegriffs. Da der Menſch nach den Beſtimmungen desſelben nur durch den Glauben gerechtfertigt werden konnte, und nur allein aus dem Glauben gute Werke, gute, Gott wohlgefällige Gemüthsbewegungen, Empfindungen und Handlungen entſpringen konnten, ſo hieng die ganze Moral an der Glaubenslehre, ja ſie war ſelbſt Glaubenslehre. Ob man überhaupt Moral, als Geſetzgebung, nur lehren ſolle, wozu und wenn man ſie lehren ſoll, ob man Jeſum einen moraliſchen

ſchen Geſetzgeber nennen könne, darüber wurde noch geſtritten.

Unter dieſen Umſtänden war es in der That keine Kleinigkeit, es war keine unbedeutende Aenderung, es war nicht bloß ein zufälliger guter Gedanke, welchen leicht ein Anderer auch hätte haben können, es war vielmehr etwas Merkwürdiges, Gewagtes und Bedeutendes, es ſetzte eine Erhebung über die gewöhnliche Denkart voraus und konnte wichtige Folgen für den ganzen Lehrbegriff haben, als Georg Calixtus zu Helmſtädt, ein Theologe von tiefen und hellen Einſichten, von gründlicher Gelehrſamkeit und großer Welt- und Menſchenkenntniß, im ſiebzehnten Jahrhundert darauf antrug, die theologiſche Moral als eine beſondere Wiſſenſchaft von der Glaubenslehre zu trennen, und ſelbſt den Plan dazu, auch zum Theil ſchon die Ausführung, dem Publicum vorlegte. Neu war dieß inſofern nicht, als es auch ſchon vorher unter Katholiken und Reformirten geſchehen war, aber in der Evangeliſchen Kirche war es allerdings etwas Neues, und daß es gerade Calixtus that, welcher auch ſonſt auf Verbeſſerung des Lehrbegriffs und der Kirchenverfaſſung der Evangeliſchen ausgieng, ließ vermuthen, daß es auch hiemit nicht etwa bloß auf eine bequemere Methode oder Abtheilung des akademiſchen Unterrichts angeſehen ſey. Die Moral ganz von der Dogmatik loszureißen, daran dachte Calixt nicht, aber er wollte doch, daß jene eine beſondere Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, er wies ihr auch zum Theil eigene Fundamente und Gebiete ſchenkte ihr eine höhere Wichtigkeit, ſetzte die mora-

moraliſche Seite des Chriſtenthums in ein helleres Licht, als vorher in der evangeliſchen Kirche geſchehen war, ſtellte das Unterſcheidende der chriſtlichen Moral beſtimmter dar, und bereitete auch in dieſer Hinſicht eine Revolution in ſeiner Kirche vor. Im Jahr 1634. gab er den erſten Theil eines kurzen Inbegriffs der Moraltheologie heraus [i]). Nur der allgemeine Theil derſelben, welcher die Lehren vom Endzwecke und Subjecte der Moraltheologie, von den Principien der Handlungen eines Wiedergebornen und den moraliſchen Geſetzen begreift, wird hier geliefert, man kann übrigens aus dieſem Theile ſchon ſehen, wie ohngefähr und nach welchem Plane er die ſpecielle theologiſche Moral abgehandelt haben würde. Nach ſeinem Tode hat ſein Sohn dieſes Buch aus der Handſchrift ſeines Vaters vermehrt und verbeſſert neu herausgegeben [k]). Den Einfluß der Philoſophie des Ariſtoteles kann man in dieſer Schrift eben ſo wenig, als in Calixt's anderen Schriften verkennen, wiewohl er mehr in der Methode, als in der Lehre ſelbſt ſichtbar wird.

Die Zwecke der Moraltheologie ſetzt Calixt in der Erhaltung des Glaubens und der Heiligkeit des Lebens oder der Uebereinſtimmung deſſel-

i) Epitome Theologiae moralis, Pars prima, una cum digreſſione de arte nova ad omnes Germaniae academias, Romano Pontifici deditas et ſubditas. Helmſt. 1634.

k) — ante annos 28. à b. autore directa et nunc e MSS. paſſim aucta et emendata operâ ejusdem filii *Frid. Ulr. Calixti*. Helmſt. 1662. Vergl. *Fabricii* Hiſt. Bibl. ſuae T. IV. p. 296.

desſelben mit den Geſetzen und dem Willen Gottes. Er giebt zwar zu, daß die Heiligkeit des Lebens den Stand der Gnade und den ſeeligmachenden Glauben nicht hervorbringe, behauptet aber, daß ſie ihn erhalte [1]). Demnach könnte man genauer ſagen: der Zweck der theologiſchen Moral beſtehe in der Erhaltung des ſeeligmachenden Glaubens und des Gnadenſtandes, inſofern dieſe von der Heiligkeit des Lebens abhängen. So würde wenigſtens Luther nicht gelehrt haben. Wenn man ihn nach dem Zwecke einer theologiſchen Moral gefragt hätte, ſo würde er geſagt haben, ihr Zweck beſtehe darin, die Menſchen wegen ihrer Sünden zu ſchrecken, eine Regel des Lebens für ſie abzugeben und äußere Zucht und Ordnung zu erhalten, niemals aber würde er zugegeben haben, daß ſie als eine zurückwürkende Urſache den Menſchen im Stande des Glaubens und der Gnade erhalte. Er würde vielmehr behauptet haben, daß eine unſittliche Geſinnung und Lebensart ſchon ein Beweis ſey, daß der Menſch aus dieſem Stande gefallen ſey, Sittlichkeit hingegen eine Wirkung dieſes Zuſtandes ſey, auf denſelben aber weiter keinen Einfluß haben könne. Noch weniger würde er zugegeben haben, daß der Endzweck der theologiſchen Moral, wie Calixt noch außerdem behauptet, darin beſtehe, die Menſchen zur Seeligkeit zu führen. Uebrigens muß man zu ſeiner Ehre

1) Epit. ed. 2. p. 3. Ut homo in ſtatu gratiae permaneat, praeſtat ſerium verae pietatis et ſanctimoniae ſtudium, ſi non alia ratione, certe *tanquam cauſa*, quae removeat cauſam alias deſtructuram, quod nos ſervatum cupimus. Nempe impuritas vitae et impietas prohibet ſpiritum ſanctum in animis noſtris habitare fidemque et gratiam pellit —

Ehre ſagen, daß er ohne Zweifel den Zweck der Wiſſenſchaft, beſſer als Calixtus, von dem Zwecke der Sittlichkeit ſelbſt würde unterſchieden haben.

Als Subject der theologiſchen Moral nahm Calixt nur den glaubigen und gebeſſerten Menſchen an, welcher durch Gottes Gnade und das Licht des göttlichen Worts ſo regiert werden kann und ſoll, daß er keine wiſſentliche Sünde mehr begeht und den Glauben und ein gutes Gewiſſen erhält. Die Handlungen des wahren Chriſten ſind daher der Hauptgegenſtand der theologiſchen Moral [m]). Calixt leugnet alſo, daß der unglaubige und ungebeſſerte Menſch ein Subject dieſer Moral ſey; dieſe ſoll nach ſeiner Meinung nur das Ideal des wahren Chriſten darſtellen, ſie ſoll alſo auch nicht beſchreiben, wie der Menſch nach und nach gebeſſert, wie er aus dem Zuſtande der Sünde in den der Gnade verſetzt wird, ſie ſoll nicht von den mannichfaltigen Tugendmitteln handeln, ſie ſoll nur den wirklichen Zuſtand der Heiligkeit, nur die Geſinnungen und Handlungen beſchreiben, welche niemand als der Glaubige haben und ausüben kann.

Uebrigens geſteht er zu, daß auch der glaubige und wiedergebohrne Menſch niemals ganz von dem moraliſchen Verderbniß der menſchlichen Natur und von Sünden frei werde. Er unterſcheidet daher auch in ihm den Geiſt und das Fleiſch. Unter jenem verſteht er die durch die Gnade des heiligen Geiſts hervorgebrachte Neigung, durch welche der glaubige Menſch zu jedem guten

m) l. c. p. 4.

guten und Gott angenehmen Werke bewogen wird, unter dieſem aber die ſittlich verderbte Natur und die böſe Luſt, welche auch bei den Frommen während ihres ganzen Lebens nicht gänzlich getilgt wird. Dieß giebt ihm Veranlaſſung, von den Neigungen, Affecten und Leidenſchaften zu reden, mit deren Leitung oder Mäßigung ſich ſowohl Moralphiloſophen als Moraltheologen zu beſchäftigen haben. Die Sünden des Wiedergebornen unterſcheidet er dadurch von den Sünden anderer, daß ſie nicht wiſſentlich und abſichtlich geſchehen, ihn nicht außer dem Stande der Gnade verſetzen und ihm von Gott aus Mitleiden mit der menſchlichen Schwachheit vergeben werden. Die Wirkungen des heiligen Geiſts in den Wiedergebornen ſtellt er nur als Antriebe zu guten Werken, nicht aber als nöthigend vor. Aus der Anzeige der verſchiedenen Zuſtände und Lagen, in welchen ſich der Wiedergeborne befinden könne, und durch welche er zu verſchiedenen Pflichten verbunden werde, ſieht man, nach welchem Plane er die ſpecielle theologiſche Moral abgehandelt haben würde [n]).

Was die Principien der Handlungen des Wiedergebornen betrifft, ſo verſteht Calixt darunter die Urſachen, Kräfte und Triebfedern, aus welchen ſeine Handlungen entſpringen. Er iſt der Meinung, daß der Menſch durch die Kräfte der Natur nicht in den Zuſtand der Wiedergeburt gelangen, d. h. es nicht ſo weit bringen könne, daß er Gott niemals wiſſentlich beleidige, und nicht weder wider das natürliche und göttliche Geſetz noch wider ſein Gewiſſen ſündige. Er hält dafür, daß über-

n) l. c. p. 4-13.

übernatürliche Kräfte erfordert werden, um den Menſchen fähig zu machen, nach einem übernatürlichen Zwecke zu ſtreben, Gott ſo zu lieben, wie es zur ewigen Seeligkeit erfordert wird, die übernatürlichen Fertigkeiten der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung zu erhalten, und ſeine Pflichten dauerhaft und beſtändig auszuüben, wenn ſie auch bloß Vorſchriften der natürlichen Moral wären. Das oberſte Princip ſowohl der übernatürlichen Handlungen eines Wiedergebornen, als auch der natürlichen, ſofern dieſe ſich auf einen übernatürlichen Zweck beziehen, iſt der heilige Geiſt und die von ihm herkommende Gnade. Dieſem Principe ſind die natürlichen Kräfte des Menſchen untergeordnet, aus welchen ſeine Handlungen, als aus Principien, frei hervorgehen °).

Unter dieſen natürlichen Kräften ſchenkt Calixt dem Gewiſſen am meiſten Aufmerkſamkeit. Er nimmt gewiſſe erſte praktiſche Principien an, aus welchen alle Lehren der Moralphiloſophie abgeleitet werden müſſen. Zu dieſen kommen dann noch die poſitiven menſchlichen und göttlichen Geſetze. Aus der Erkenntniß der praktiſchen Principien, oder der daraus hergeleiteten Schlüſſe, oder der poſitiven Geſetze, entſpringt das praktiſche Gebot, welches das vorhergehende Gewiſſen heißt. Das gute oder böſe Gewiſſen gebietet nicht, ſondern urtheilt bloß über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlungen, man könnte es alſo das ſpeculative nennen. Das vorhergehende Gewiſſen iſt entwe-

o) l. c. p. 13-17.

entweder **antreibend**, wenn es urtheilt, daß eine Handlung, weil ſie recht oder geboten iſt, geſchehen ſoll, oder **verbindend**, wenn es urtheilt, daß, wo etwas nicht geſchehe, man dadurch ſtrafwürdig vor Gott werde und ſeine Gnade verliere, oder **rathend**. Es bezieht ſich immer **unmittelbar** auf gewiſſe einzelne Handlungen, welche jetzt geſchehen ſollen p).

Calixt nimmt auch ein **probables, irrendes** und **zweifelhaftes Gewiſſen**, und zwar nach ſeiner Definition ganz conſequent an. Das erſte erklärt er ſo, daß es ein Urtheil über die Sittlichkeit einer Handlung ſey, welches zwar auf keinem ganz gewiſſen, aber doch nicht zu verachtenden Grunde, und auf dem Anſehen wichtiger und in moraliſchen Dingen erfahrner Männer beruhe. Dieſem wahrſcheinlichen Gewiſſen legt er beſonders bei Menſchen von wenig Bildung und Kenntniſſen großes Gewicht bei. Er nimmt nicht nur an, daß man bei zwei gleich wahrſcheinlichen Meinungen die freie Wahl habe, welcher man folgen wolle, ſondern **daß man auch, wenn eine wahrſcheinlicher ſey, als die andere, der minder wahrſcheinlichen folgen dürfe, wenn ſie nur wirklich innerhalb der Grenzen der Probabilität ſtehe** q). Dieſe ächt **Jeſuitiſche** Lehre beſchränkt er übrigens ſo: Wenn die weniger probable Meinung eine Gefahr zu

p) l. c. p. 18-27.

q) Dummodo intra terminos probabilitatis revera ſit conſtituta i. e. vel ratione alicujus momenti vel autoritate gravi non careat, qui enim ad eum modum operatur, ſecundum rationem operatur et propterea recte p. 27.

zu ſündigen mit ſich führt, ſo darf man ihr nicht folgen. Allein ſollte dieſe Gefahr nicht immer in einem ſolchen Falle vorhanden ſeyn, und woran ſoll man erkennen, daß dieſe Gefahr jetzt wirklich da iſt? Was das zweifelhafte Gewiſſen betrifft, ſo geſteht er zu, daß es nur uneigentlich Gewiſſen genannt werde, und eben ſo erklärt er die ſogenannte Gewiſſenloſigkeit nur für einen Zuſtand, wo der Menſch vor ſeinen Handlungen auf das, was Vernunft und Geſetz gebietet, nicht achtet, und nach Begehung einer Sünde keine Gewiſſensbiſſe und keine Furcht vor dem göttlichen Gerichte empfindet [r]). Zu den natürlichen moraliſchen Kräften der Menſchen rechnet er auch die Freiheit und Spontaneität [s]). Die moraliſche Güte einer Handlung läßt er von ihrem Objecte und Zwecke, den übrigen Umſtänden, und davon abhängen, daß ſie aus einem richtigen, gewiſſen oder wahrſcheinlichen Gewiſſen entſpringe. Dem Objecte nach erklärt er eine Handlung für gut, wenn es an ſich einem vernünftigen und freien Weſen angemeſſen iſt. Das Gute liegt ſeiner Meinung nach fundamental in den Objecten, formal in den Handlungen [t]).

Das ewige Geſetz iſt dem Calixtus zufolge die göttliche Vorſehung, ſo fern ſie vernünftigen Weſen eine ihrer Natur gemäße Verpflichtung auflegt. Das natürliche Geſetz iſt eben jenes ewige Geſetz, ſofern es dem Menſchen durch ſeine

r) l. c. p. 27–36.
s) l. c. p. 36 ſqq.
t) l. c. p. 40 ſq.

ſeine Vernunft bekannt gemacht iſt. Es iſt ein Strahl, eine Mittheilung, ein Eindruck jenes ewigen Geſetzes. Es wird angeboren, nicht dem Actus, ſondern der Potenz nach, jedoch ſo, daß, ſobald die Vernunft ſich entwickelt, es thätig wird. Mit ſeiner Kenntniß fängt auch ſeine Verbindlichkeit an. Durch das Gebot des Gewiſſens wird es auf einzelne Handlungen ausgedehnt. Die allgemeinſten praktiſchen Principien, welche das Naturgeſetz enthält, können aus dem menſchlichen Herzen nicht ausgetilgt, aber die Folgerungen und Schlüſſe aus denſelben können ſehr verdunkelt werden und gleichſam in Vergeſſenheit kommen. Die Menſchen ſind auch wirklich nach und nach immer mehr vom Naturgeſetze abgewichen, ſo daß es nicht mehr hinreichend war, ſie zu leiten. Deswegen hat es Gott aufs neue geoffenbart, und zwar feierlich durch den Dekalogus, um die Trägheit und Verderbtheit des menſchlichen Gemüths zu heilen. Alle Vorſchriften desſelben ſind moraliſch, ausgenommen das Sabbatsgeſetz, welches poſitiv iſt. Von dem Naturgeſetze oder dem Dekalogus kann niemand, auch Gott nicht, diſpenſiren [u]). Ein poſitives

u) Calixt ſetzt jedoch hier eine Einſchränkung hinzu: *manente eodem objecto et iisdem circumſtantiis*, nam objectum et circumſtantias mutare Deus poteſt. Mutatis objecto et circumſtantiis poterit actio non eſſe contraria legi naturae, quae manentibus contraria fuiſſet. Dieß fällt um deſto mehr auf, da es offenbar nur deswegen erfunden iſt, um den Diebſtahl der Iſraeliten in Egypten zu rechtfertigen: Rem alienam invito domino ſine peccato nemo poteſt auferre, nec ut auferat, cuiquam a Deo vel praecipi vel permitti, quamdiu manet aliena. At quando Iſraelitas auferre juſſit Aegyptiorum aurea et argentea vaſa, *auctoritate ſua ſupre-*

ves Geſetz iſt ein ſolches, welches nicht durch nothwendige und klare Schlußfolgen aus den allgemeinen praktiſchen Principien hergeleitet werden kann, ſondern auf der Autorität desjenigen beruht, welcher das Recht hat, Geſetze zu geben. Es ſetzt immer etwas zum Naturgeſetze hinzu, und beſtimmt es zuweilen näher. Immer muß es zum allgemeinen Beſten, und nicht bloß zum Privatnutzen des Geſetzgebers dienen. Bei einem menſchlichen poſitiven Geſetze muß dieß deutlich ſeyn, bei einem göttlichen poſitiven Geſetze aber iſt dieß nicht nöthig: denn Gott iſt ſeines Geſetzes Grund bekannt, und, wenn auch dabei kein anderes allgemeines Beſtes beabſichtigt würde, ſo wäre doch das ſchon genug, daß die Menſchen dadurch Gelegenheit erhalten, ihren Gehorſam gegen Gott zu beweiſen. Gott leitet die Menſchen zu einem natürlichen Zwecke durch das Naturgeſetz, zu einem Zwecke aber, welcher die Grenzen der natürlichen Glückſeeligkeit überſchreitet, durch ein übernatürliches Geſetz, welches durch die Kräfte der Natur nicht erkannt und erfüllt werden kann. Dieſes Geſetz iſt aber aus dem ewigen Geſetze abgeleitet, es correſpondirt ſeinem eigenen Zwecke und iſt in Beziehung auf denſelben natürlich v). Das natürliche Geſetz verbindet den Menſchen in jedem

ſuprema Iſraelitis haec ipſa in mercedem maximorum laborum, quos urbes Aegyptiis aedificando exantlaverant, *adjudicavit*, atque adeo, ut *quae prius aliena*, *jam propria eſſent*, effecit. Iſraelitae itaque ex Aegypto res *non alienas*, ſed *ſuas* asportarunt — p. 62 ſq.

v) Fini correſpondens et connaturalis p. 65.

jedem Zuſtande, es wird bei dem übernatürlichen vorausgeſetzt, und durch dasſelbige erhöht. In einem vollkommenern Zuſtande darf alſo der Menſch das Naturgeſetz nicht nur nicht vernachläſſigen, ſondern er muß es vollkommener halten w).

Die erſten Menſchen beſaßen vor dem Falle übernatürliche Kräfte zur vollkommenen und geiſtlichen Erfüllung der göttlichen Geſetze. Dieſe Kräfte verloren ſie durch den Fall, auch ihre Nachkommen beſitzen ſie nicht und ſind zu ſchwach, um die urſprünglich bekannt gemachten Geſetze vollkommen zu beobachten und dadurch ſeelig zu werden. Um alſo das menſchliche Geſchlecht zu retten, ſandte Gott ſeinen Sohn, um für die Sünden der Menſchen genugzuthun und ihnen die Seeligkeit zu verdienen. Da nun eine neue Art, die Menſchen zu retten und zu beglücken, eingeführt wurde, ſo mußte auch ein neues Geſetz aufgeſtellt werden, durch deſſen Beobachtung die Menſchen zur Seeligkeit geleitet würden. Dieß Geſetz kann man das evangeliſche nennen. Es beſteht darin, daß die Menſchen ihren Retter anerkennen und ſich auf deſſen Genugthuung und Verdienſt verlaſſen. Dabei bleibt aber das Naturgeſetz ſtehen und kann niemand erlaſſen werden, der Stand der Gnade ſelbſt treibt den Menſchen zur Beobachtung desſelbigen an. Jedoch hat Gott ſeine Forderungen gleichſam gemäßigt; bei den Menſchen im Stande der Unſchuld verlangte er die ſtrengſte Erfüllung, und dieſe konnte von ihnen auch geleiſtet werden; dieſe Verpflichtung liegt freilich auch denjenigen ob, welche

w) l. c. p. 45-66.

welche ſich unter dem evangeliſchen Geſetze und im Stande der Gnade befinden, aber, da ſie immer noch mit dem moraliſchen Verderben ihrer Natur zu kämpfen haben, ſo hat Gott bei ihnen dieſe Verpflichtung gemäßigt, ſo daß unvorſetzliche Uebertretungen und unordentliche Bewegungen, welche ohne Zuſtimmung ihres Willens in ihnen aufſteigen, ihnen nicht zugerechnet werden, und die Verſöhnung mit Gott, deren ſie durch den Glauben theilhaftig geworden ſind, nicht aufheben. Die Geſetze des Neuen Bundes betreffen entweder den Glauben, oder die Sacramente, oder die Sitten. Das Geſetz, welches Glauben fordert, iſt das vornehmſte und gleichſam die Seele dieſes Bundes. Es verlangt Glauben an Chriſtus, ſeine Geſchichte, ſeinen Tod, ſein Verdienſt, und iſt poſitiver Art. Noch mehr poſitiv aber ſind die Geſetze der Taufe und des Abendmahls. Die Sittengeſetze des Chriſtenthums ſind die natürlichen Geſetze [x]).

Was Calixtus noch von den menſchlichen poſitiven Geſetzen überhaupt, von den kirchlichen, politiſchen und insbeſondere Römiſchen Geſetzen mit ziemlicher, hier unerwarteter, Ausführlichkeit hinzuſetzt [y]), geht uns hier nicht an; es iſt genug, zu bemerken, daß er auch davon in der theologiſchen Moral handelt, wie übrigens auch römiſchkatholiſche Theologen zu thun pflegten.

Dieß

x) l. c. p. 66–75.
y) l. c. p. 75–120.

Dieß waren alſo die Hauptgrundſätze des erſten Entwurfs zu einem beſonderen Syſteme der theologiſchen Moral in der evangeliſchen Kirche. Man kann darin den Mann nicht verkennen, welcher die Schriften des Ariſtoteles und Melanchthon fleißig ſtudirt hatte, und welcher dadurch, ſo wie überhaupt durch ſeine Bemühungen, die herrſchende Lehre und Verfaſſung zu verbeſſern und Frieden durch einfachere und allgemeinere Grundſätze zu ſtiften, darauf geleitet wurde, ein ſolches Buch zu ſchreiben.

Dieſer Entwurf wurde von einem Profeſſor zu Altdorf, Joh. Conr. Dürr, zum Grunde gelegt und weiter ausgeführt, und daraus entſtand das erſte Syſtem der theologiſchen Moral in der evangeliſchen Kirche. Es kam zuerſt 1662. und darauf noch ein paarmal heraus [z]). Die Hauptgrundſätze in dieſem Werke ſind durchaus Calixtiniſch, auch die Anordnung der Hauptttheile des Ganzen iſt es. Uebrigens wird doch in dem allgemeinen Theile der Moral nicht bloß, wie bei Calixtus, von dem Endzwecke und Subjecte derſelben, von den Principien der Handlungen des Wiedergebornen und den Geſetzen gehandelt, ſondern auch von den einzelnen Tugenden, und zwar findet man hier zuerſt die Eintheilung in Tugenden gegen Gott, gegen Andere und gegen uns ſelbſt. Bei

z) Enchiridion theol. mor. Altd. 1662. Darauf unter dem Titel: Compendium theol. mor. in quo virtutes et officia hominis chriſtiani tum in genere tum in certis vitae ſtatibus conſiderati, explicantur et variae quaeſtiones practicae deciduntur. edit. 2. altera multis acceſſionibus auctior et emendatior. Altd. 1675. ed. 3. cum adnotationibus auctoris poſthumis curante *J. M. Langio*. 1698.

Bei der Abhandlung derſelben werden auch die ihnen entgegengeſetzten Sünden und Laſter unterſucht. In dem ſpecielleren Theile werden die Pflichten des Chriſten in einem dreifachen ſogenannten hierarchiſchen, d. h. von Gott eingeſetzten und gebilligten Zuſtande, nämlich im kirchlichen, politiſchen und ökonomiſchen beſchrieben. Das Buch iſt wirklich mit Gründlichkeit, Gelehrſamkeit und ſyſtematiſchem Geiſte geſchrieben. Es iſt auch reich mit Literatur verſehen. Griechiſche und römiſche Claſſiker, Kirchenväter, Scholaſtiker, Katholiken, auch Jeſuiten, Reformirte, Synodalbeſchlüſſe werden fleißig angeführt.

Was dieſer Moraliſt in Anſehung der Wahrhaftigkeit und Lüge, und der Sittlichkeit der Schauſpiele lehrte, verdient ſchon an ſich, aber auch deswegen ausgezeichnet zu werden, weil es ſo ziemlich herrſchender Grundſatz unter den Lutheranern wurde, und die entgegengeſetzten Behauptungen zu den Ausnahmen gehörten und auch wohl Streitigkeiten erregten.

Die Wahrhaftigkeit erklärt er zwar im Allgemeinen für eine nothwendige Chriſtenpflicht, ſetzt aber ſogleich hinzu, wenn das Wohl des Nächſten nicht verletzt werde, wenn keine Abſicht zu betrügen vorhanden ſey, wenn falſche Worte nicht bloß aus Eitelkeit, und ohne allen guten und nützlichen Zweck vorgebracht, wenn dabei das Geſetz der Liebe beobachtet und ſelbſt der Nutzen des Nächſten befördert werde, ſo ſey es keine Lüge, ſondern Accommodation und Herablaſſung. Er bemerkt bei der Eintheilung in Schadenlügen, Dienſtlügen und Scherzlügen, welche ſich ſchon bei

Lombardus findet [a]), daß eigentlich nur die erſten den Namen der Lügen verdienen, weil nur ſie mit Unſittlichkeit verbunden und den Naturgeſetzen zuwider ſeyen. Er rechnet alſo das Wort Lüge unter diejenigen, welche in verſchiedenen Beziehungen auch verſchiedene Bedeutungen haben. Er kennt keine innere, von den äußeren Folgen und der Richtung der Abſicht unabhängige Unſittlichkeit der Lüge. Er urtheilt, daß die Dienſtlügen ſo wenig verboten ſeyen, daß vielmehr das Gegentheil derſelben ungerecht und lieblos ſeyn würde [b]). Er beruft ſich auf Luther's Zuſtimmung, welcher wirklich hierin ſelbſt von ſeinem verehrten Auguſtinus abwich [c]). Eben ſo dachten auch Melanchthon [d]) und Chemnitz [e]).

Was die Sittlichkeit der Schauſpiele betrifft, ſo zeigt er zuerſt, wie ſehr die Kirchenväter ſie verabſcheut und wie nachdrücklich ſie ſowohl den Stand des Schauſpielers, als auch die Theilnehmung an dieſem

a) L. 3. Sent. diſt. 28.

b) Theol. mor. ed. 2. p. 239 ſq.

c) Man ſehe ſeinen Commentar über Geneſis: Werke, Walch's Ausg. Th. I. bei Kap. 12. §. 189 ff. Von der angeführten Eintheilung ſagt er doch: "Solchen Unterſchied, wiewohl ſo gar eigentlich und recht nicht iſt, will ich behalten, den Vätern zum Reverenz und Gefallen, die ihn geſagt haben." Dadurch ſcheint er aber nur ſagen zu wollen, daß die Dienſt- und Scherzlügen eigentlich gar nicht Lügen genannt werden ſollten. Er giebt daſelbſt Dienſtlügen für Tugend und Klugheit aus und entſchuldigt Abraham's Lüge, und bei Kap. 26. redet er von rechtſchaffenen und frommen Lügen, und erklärt ſich beſtimmt wider den Auguſtinus.

d) Opp. I. 43.

e) Loci theol. P. II. p. 103 ſq.

dieſem Vergnügen verdammt haben. Er iſt aber der Meinung, daß dieß von ihnen bloß deswegen geſchehen ſey, weil die Schauſpiele damals die ſchändlichſten Verbrechen der Abgötterei und Unzucht den Augen der Zuſchauer darboten; und dieß will er aus den Kirchenvätern ſelbſt beweiſen. Er ſelbſt vertheidigt bei jezt veränderten Umſtänden und mit gewiſſen Einſchränkungen die Sittlichkeit des Schauſpiels. Er findet den Stand des Schauſpielers erlaubt, weil dazu natürliche Talente erfordert und zu einem nüzlichen und löblichen Zwekke, zur Darſtellung menſchlicher Sitten, Handlungen, Schickſale, zum lebendigen Ausdrucke der Schönheit der Tugend und der Häßlichkeit des Laſters angewandt werden, alſo dieſe Kunſt nicht mehr Tadel verdiene, als die Rede- und Dichtkunſt. So findet er auch die Schauſpiele in Anſehung ihres Inhalts erlaubt und löblich, wenn nur ehrbare, anſtändige, intereſſante Gegenſtände gewählt werden. In der Darſtellung ſelbſt kann er auch nichts tadelnswürdiges finden, und vergleicht auch ſie mit der rhetoriſchen und poetiſchen Darſtellung. Er ſucht den Zweck der Schauſpiele darin, daß ſie Gottes Weltregierung vor Augen ſtellen, Klugheit lehren, zur Tugend ermuntern und vom Böſen zurückſchrecken. Er findet endlich auch das nicht unbedeutend, daß die Schauſpieler durch ihre Kunſt ſich mancherlei Kenntniſſe erwerben, ihr Gedächtniß ſchärfen, ihre Sitten, ihre Sprache, ihren Ausdruck bilden, ſich Gewandtheit des Körpers und Dreiſtigkeit erwerben, und ſelbſt an die Lehren der Sittlichkeit oft erinnert werden [f]). Ganz anders

f) l. c. p. 244 ſqq. Von der zulezt angeführten Seite hatte

anders dachten über Schauſpiele, Tänze und andere ähnliche Vergnügungen die Schüler des ſtrengen Calvinus und des gottſeeligen Spener's.

Gleichfalls nach Calixt's Grundſätzen wurde die theologiſche Moral von einem anderen Helmſtädtiſchen Lehrer, Gebh. Theod. Meier, entworfen [g]) und zum Theil ausgeführt [h]). Noch mehr aber machte ſich dieſer nicht gemeine Theologe dadurch um dieſe Wiſſenſchaft verdient, daß er über ihren Inhalt und Umfang, über ihre Quellen, Methode, Anordnung, Gattungen, über ihr Verhältniß zu andern Wiſſenſchaften, ihre Eintheilung und ihren Werth Unterſuchungen anſtellte, und zuerſt eine Proprädevtik derſelben lieferte, und zugleich damit eine Nachricht von den moraliſchen Schriftſtellern verband [i]). Man lernt hier einen ächt philoſophiſchen Moraltheologen kennen, welcher die Wiſſenſchaft erſt einer Kritik unterwirft, ehe er ein Gebäude derſelben aufführt. Er findet nothwendig, daß die theologiſche Moral Ein höchſtes Princip habe. Da aber in derſelben ſowohl rein theologiſche, als philoſophiſche Sätze vorkom=

hatte ſchon *Meisner* Philoſ. ſobria P. I. c. 4. ſ. 2. die Sache betrachtet, und ihm folgte genau der Arminianer Epiſcopius. Opp. T. I. reſp. 64. quaeſt. 43.

g) Einen ſolchen Entwurf legt er in der nachher anzuführen Introductio cap. 5. vor.

h) Disputationes theologicae, partem primam et ſecundam theologiae moralis exhibentes, zuſammen herausgegeben Helmſt. 1679.

i) Introductio in univerſum theologiae moralis, cum dogmaticae, tum pragmaticae ſtudium &c. Auct. *G. T. Meiero.* Helmſt. 1671.

vorkommen, ſo ſteht er eine Zeitlang an, ob wirklich ein ſolches Princip möglich ſey, ob nicht vielmehr ein zweifaches Princip derſelben aufgeſtellt werden müſſe. Er bemerkt darauf, daß die philoſophiſchen Sätze, welche in derſelben vorkommen, zwar an ſich auf einen natürlichen Zweck, zufälligerweiſe aber hier auf einen übernatürlichen Zweck gehen und als geoffenbarte Lehren vorkommen. Er bezieht die natürlichen Moralgeſetze bloß auf ein äußeres ehrbares und ruhiges bürgerliches Leben, die chriſtlichen aber auf ein inneres geiſtliches und zukünftiges ſeeliges Leben. Er findet, daß jene den Menſchen als Menſchen, dieſe aber bloß den wiedergeborenen Menſchen verbinden und daher aus einer Offenbarung hergenommen werden müſſen. Er läßt die theologiſche Moral alle Vorſchriften der philoſophiſchen in ſich aufnehmen, aber ihnen eine andere Form mittheilen, ſie aus dem Glauben ableiten und auf Gott beziehen. Er findet, daß die chriſtliche Offenbarung der oft ſo trägen menſchlichen Vernunft in der Erkenntniß moraliſcher Dinge zu Hülfe kommt, und den Menſchen vieles erklärt und einſchärft, was ſie zwar an ſich auch durch das natürliche Licht hätten erkennen können, was aber die meiſten ohne eine höhere Hülfe nicht, oder nicht ſo gut würden erkannt haben, daß die heiligen Urkunden klar und unzweifelhaft vorſchreiben, was die ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen nur aus den angeborenen Principien, oder aus Erziehung, oder durch Schlüſſe, welches alles aber trüglich oder nicht ſo offenbar iſt, lernen können, daß, da Gott der Urheber auch der natürlichen Geſetze iſt, dieſe am ſicherſten und vollſtändigſten aus einer göttlichen Offenbarung erkannt werden.

werden. Aus Allem dieſen ſchließt er, daß die heilige Schrift das oberſte Princip der theologiſchen Moral ſey, oder genauer zu reden, daß ſie ein Buch ſey, welches eben ſo viele moraliſche Principien, als Lehren der Sittlichkeit enthalte. Aber auch damit ſind ſeiner Meinung nach noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben, und zwar deswegen, weil die moraliſchen Sätze, welche in der heiligen Schrift vorkommen, Schlüſſe aus Principien, nicht aber ſelbſt Principien zu ſeyn ſcheinen. Alle nämlich fließen aus dem Princip ab: Was die Schrift ſagt, das ſagt Gott; einige von ihnen werden aus eigenen Principien abgeleitet; und wenn auch die Schrift dieſe Lehren gar nicht bewieſe, ſo würden ſie aus der Vernunft bewieſen werden können. Dieſe Schwierigkeiten glaubt dieſer Moraltheologe wegräumen zu können. Er bemerkt alſo, einer und derſelbige Satz könne zugleich ein Principium und eine Concluſion ſeyn, es ſey hier nur von geoffenbarten moraliſchen Sätzen und zwar von dem oberſten derſelben die Rede, die heilige Schrift brauche gar nichts zu demonſtriren; wenn ſie es thue, ſo geſchehe es bloß zum Ueberfluſſe, um ihren Lehren mehr Licht zu geben, nicht aber um ihre Wahrheit erſt darzuthun; was die Schrift lehre, ſey ſchon deswegen wahr und gewiß [k]). Er findet es übrigens gar nicht unrecht, daß in der Moraltheologie auch von den Lehren der Moralphiloſophen Gebrauch gemacht werde. Obgleich philoſophiſche Principien ſeiner Meinung nach der Moraltheologie an ſich fremd ſind, ſo gehören ſie doch

k) l. c. cap. 3. §. 1-8.

doch auch zur Frage, von welcher die Rede iſt [l]), und kommen, wo ſie mit der chriſtlichen Moral zuſammenſtimmen, von Gott, welcher aller Wahrheit Urheber iſt, ſie können unſere moraliſche Einſicht erweitern, wenn auch nicht feſter machen, ſie ſind für gewiſſe Menſchen wirkſamer, und können zur Erläuterung und Entwickelung der Schriftlehren dienen [m]).

Meier nimmt keinen Anſtand, auch von dem Anſehen, welches Canones, kirchliche Agenden und Schriften weiſer Männer in der theologiſchen Moral haben [n]), zu handeln. Er ſchreibt ihnen bloß menſchliches Anſehen zu, und läßt die Grade deſſelben von der Einſicht, der Weisheit und Frömmigkeit ihrer Urheber abhängen. Um einen klugen Moraliſten zu bilden, findet er dieſe Kenntniß der Traditionen unentbehrlich. Den allgemeinen, von der ganzen Kirche gebilligten Canonibus ſchreibt er ein größeres Anſehen zu, als denjenigen, welche bloß für einzelne Diöceſen und Provinzen beſtimmt waren. Eben ſo zieht er die älteren Canones den jüngeren vor. Darauf folgt das Anſehen der kirchlichen Agenden und zuletzt der Schriften kluger Männer [o]). Daß auch dieſen

l) l. c. §. 9. Principium reſpectu Theologiae mor. *alienum*, ratione tamen quaeſtionis *domeſticum*.

m) l. c. §. 9. 10.

n) Er unterſcheidet ſehr gut das Anſehen derſelben in moraliſchen Handlungen von ihrem Anſehen in der theologiſchen Moral: Ubi obſervari volumus, nobis non tam de *actionum*, quam de *doctrinae de actionibus* principio cognoſcendi quaeſtionem eſſe cap. 4. §. 3.

o) l. c. §. 7. Poſt particularis Concilii ſanctitatem demum

ſen letzten Anſehen gebühre, beweiſt er aus dem Ariſtoteles. Dieſer lehrt nämlich, daß man in praktiſchen Dingen oft den Ausſprüchen alter, erfahrener und weiſer Männer ohne Demonſtration eben ſo viel zutrauen dürfe, als den Demonſtrationen ſelbſt, indem ſie durch Uebung ſich einen gewiſſen praktiſchen Blick verſchafft haben [p]). Uebrigens erklärt ſich Meier hier wider den von den Jeſuiten aufgeſtellten Grundſatz, daß man in der Moral der Tradition der neueren Lehrer folgen müſſe. Man kann darin einen Schüler des Calixtus nicht verkennen, daß er der Tradition, auch in der Moral, nicht alles Anſehen abſpricht. In der hiſtoriſchen Nachricht von den moraliſchen Lehrern und Schriftſtellern [q]) führt er auch die Canones der Kirchenverſammlungen, jedoch mit Auswahl an, weil die Kenntniß derſelben dem Moraltheologen nothwendig, und weil ihr Gegenſtand praktiſch ſey. Immer verdient dieſer denkende Moraltheologe eine rühmliche Auszeichnung. Er unternahm etwas, was vor ihm noch keiner unternommen hatte, und ſah dieſe Wiſſenſchaft mit einem erweiterten, über das Gemeine erhobenen Blicke an, wie er auch bei andern theologiſchen Wiſſen-

mum ſunt agendae eccleſiaſticae, quibus merito jure placita Prudentum ſubjunguntur. Nec facile Concilii vere talis auctoritatem poſtponeremus vel quingentorum Prudentum ſententiis, quum trecenti octo et decem in unum congregati plus videre valeant, quam plures doctores ſeorſim congregati. Nonne ita eſt? in Senatu id ſaepe dicimus, quod domi meditantibus nobis nunquam incidet.

p) Ethic. Nicom. VI, 11.

q) l. c. cap. 8-18.

Wiſſenſchaften zu thun pflegte [r]). Seinen Ariſtoteles verſtand er recht gut und wußte ihn oft unerwartet glücklich anzuwenden.

Noch enger an Calixtus hielt ſich Heinr. Rixner, welcher gleichfalls eine Zeitlang zu Helmſtädt lehrte [s]). Zugleich benutzte er offenbar Dürr's Syſtem, faßte ſich aber weit kürzer, und gieng nicht ſo ſehr ins Detail, als er. Auch der Kirchenväter und Scholaſtiker, ſelbſt der Jeſuiten, moraliſche Schriften führt er fleißig an. Mit den Schriften des Grotius iſt er gleichfalls bekannt, dieß hat aber noch keinen Einfluß auf ſeine Moral, in welcher er eine Lehrart beobachtet, welche eher Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſch genannt werden könnte. Er ſchreibt ſelbſt häufig in ſyllogiſtiſcher Form. Durch einige einzelne Züge mag dieſer Moraltheologe noch etwas näher charakteriſirt werden.

Er ſuchte beſtimmter, als vorher, den Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen dogmatiſcher und moraliſcher Theologie feſtzuſetzen. Jene erklärt und beſtätigt die Lehren vom Glauben und den Sacramenten, dieſe die Form und die Regeln eines

r) Eine kurze Lebensbeſchreibung von ihm findet man vor ſeiner Hiſtoria religionum Helmſt. 1697., welche ſich gleichfalls auszeichnete, indem er hier die Geſchichte der chriſtlichen Religion in Verbindung mit der Geſchichte anderer Religionen erzählte.

s) Inſtructionum theologiae moralis libri duo, cum diſſertatione de rationis in voluntatem et appetitum ſenſitivum imperio et oratione de inteſtinis eccleſiae chriſtianae diſſidiis. Francof. ad Moen. 1690.

eines frommen Lebens aus der heiligen Schrift. Jene betrachtet den durch die Sünde verderbten und noch erſt zu rechtfertigenden und wiederzugebährenden Menſchen, und bleibt dabei ſtehen, ihn von den Mitteln zu dieſem Zwecke zu unterrichten; dieſe aber zieht den gerechtfertigten und wiedergebohrenen Menſchen in Betracht, und beſchreibt, was er zu thun habe. Uebrigens ſind beide nur Theile Einer Wiſſenſchaft, der Theologie, ihre Zwecke, Glauben und Tugend, ſind auch aufs innigſte mit einander vereinigt [t]).

Rixner behauptet, die theologiſche Moral müſſe nach der analytiſchen Methode abgehandelt werden. Darunter verſtand er mit den Scholaſtikern diejenige, nach welcher man im Syſteme von Endzwecke anfängt, dann zum Subjecte fortgeht, und mit den Mitteln endigt, welche das Subject zum Zwecke führen. Dieſer Methode war ſchon Calixtus in der Moral gefolgt. Rixner fragt: Ob dieſe Methode nicht vielmehr ſynthetiſch ſey, da man doch von dem Endzwecke, welcher in Anſehung der Abſicht ein Princip iſt, die Mittel ableitet, welche zu demſelbigen führen, und man ohne den Endzweck an die Mittel gar nicht denken würde? Darauf antwortet er, die ſynthetiſche Methode beſtehe nicht bloß darin, daß man etwas aus gewiſſen Principien ableite, ſondern daß man von einfacheren und componirenden Principien zu ſolchen fortſchreite, welche aus ihnen beſtehen und zuſammengeſetzt ſind; die Mittel aber, ob ſie gleich von dem Zwecke als einen gewiſſen Erkenntnißgrunde abhängen, beſtehen doch nicht

t) l. c. p. 8-18.

nicht aus dem Zwecke und ſeyen nicht aus demſelben zuſammengeſetzt; demnach ſey dieſe Methode nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch [u]). Schon die Scholaſtiker behaupteten gewöhnlich, jene Methode gehöre für die theoretiſchen, dieſe aber für die praktiſchen Disciplinen. Jene wandten ſie alſo namentlich in der Glaubenslehre an, und beſchrieben ſie inſofern ſo, daß man von Gott, dem Principium aller Dinge, anfange, dann zu den Mitteln der Seeligkeit und zuletzt zu dem Endzwecke des Menſchen fortgehe. In dieſen Beſtimmungen lag viel Verwirrung und Mißverſtand [v]). Schon Meier hatte in ſeiner Einleitung behauptet, es ſey kein reeller Unterſchied zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Methode, alle Wiſſenſchaften müſſen natürlich von dem Bekannteren zu dem weniger Bekannten, alſo von den Principien zu dem Subjecte und dem, was ihnen gemäß von ihm gelte, fortſchreiten, und dieß geſchehe bei beiden Methoden [w]). Vielleicht hat Rixner auf dieſe Behauptung Rückſicht genommen, wenn er doch an der ſynthetiſchen Methode noch etwas Eigenthümliches ausfindet. Ueberhaupt ſcheint er Meier'n öfters vor Augen gehabt zu haben, ohne daß er ihn jemals nennt. Wenn auch Beide die Sache, welche hier in Frage kam, nicht ergründet haben, ſo war es doch immer in der Wiſſenſchaft ſelbſt ein Schritt weiter, daß man über die Methode in derſelben ſtritt.

Daß

u) l. c. p. 21 ſq.

v) Vergl. meine Ideen zur Kritik des Syſtems der chriſtl. Religion. Gött. 1791. §. 156 f.

w) Introd. c. 5. §. 2-4.

Daß das Naturgeſetz an ſich unabänderlich, und keiner Verbeſſerung oder Diſpenſation fähig ſey, und daß auch nicht einmal Gott etwas darin abändern könne, behauptet Rixner mit andern Moraliſten, um aber die Schriftſtellen rechtfertigen zu können, nach welchen Gott ſelbſt Uebertretungen des Naturgeſetzes anordnet oder dazu antreibt, ſo ſetzt er die Beſtimmung hinzu, daß in gewiſſen Fällen nicht das Naturgeſetz ſelbſt, ſondern nur ein gewiſſes Object deſſelben abgeändert werde, daß jenes nur ſo lange, als Objecte und Umſtände dieſelbigen bleiben, anwendbar bleibe; bei veränderten Umſtänden aber eine Uebertretung deſſelben nicht mit dem Geſetze ſelbſt ſtreite. Demnach war es kein Diebſtahl, wenn die Iſraeliten auf Gottes Befehl den Egyptiern ihre Gefäße mitnahmen, es wäre kein Mord geweſen, wenn Abraham aus Gehorſam gegen Gott ſeinen Sohn geſchlachtet hätte x). Rixner beruft ſich wegen dieſer Grundſätze auf die Beiſtimmung des Grotius, des Calixtus und Jeſuitiſcher Moraliſten, ohne das Täuſchende und die Folgen derſelben einzuſehen.

Schon ſeit dem Jahre 1623. hatte ein Mann, welcher in den Wiſſenſchaften faſt alles konnte, was er wollte, und in welchem die mannichfaltigſten Talente und gelehrten Kenntniſſe ſich vereinigten, ſich auch um die Rechtsphiloſophie ein großes und neues Verdienſt erworben. Er ſchrieb über die Rechte der Völker in Kriegs- und Friedenszeiten, und wurde dadurch zu manchen noch höheren und allgemeineren Erläuterungen

x) l. c. p. 300 ſqq.

gen der praktiſchen Philoſophie geleitet, um ſo mehr, da noch keine beſtimmte Grenzlinie zwiſchen Rechtslehre und Moral gezogen war. Er erhob ſich von der poſitiven Rechtsgelehrſamkeit zu einer allgemeineren Rechtslehre, wiewohl er allerdings noch vieles von der erſten in die letzte verpflanzte. Er verließ die Weiſe der Scholaſtiker und leitete die Rechte der Menſchen und der Völker theils aus gewiſſen allgemeinen Grundſätzen von Recht, Billigkeit, Geſellſchaftlichkeit und Glückſeeligkeit, theils aus der Uebereinſtimmung der Völker und den Ausſprüchen weiſer Männer ab, worüber er einen großen Reichthum von Gelehrſamkeit verſchwendete. Dieſe Sammlung von Beiſpielen und Zeugniſſen war die Hauptſache in ſeinem Werke, die allgemeinen Vernunftgrundſätze ſchwammen darauf gleichſam wie auf einem Strome und griffen durch das Ganze nicht durch. Es war alſo im Grunde eine empiriſche, oder auf Erfahrungen und Traditionen ruhende praktiſche Philoſophie, welcher durch dieſes Werk am meiſten Vorſchub geſchah. Eine andere merkwürdige Seite aber war der Geſchmack und der geſunde praktiſche Verſtand, welcher ſich in demſelben offenbarte. Man ſah hier die Schätze des claſſiſchen Alterthums aufgeſchloſſen, man hörte einen Mann reden, der ſich nicht nur in dieſer Schule gebildet hatte, ſondern ſelbſt ein Claſſiker zu heißen verdiente. Man ſah alle Nationen vor ſeinem Blicke vorbeigehen, und die Rechte und Pflichten als eine große, allgemeine Angelegenheit aller Völker behandelt werden. Das Volk Gottes übrigens und die heiligen Urkunden der Juden und Chriſten, und die Beiſpiele der letzten im Alterthum und

die Ausſprüche der Kirchenväter, wurden mit beſonderer Achtung und Auszeichnung behandelt. Die chriſtlichen Moraltheologen konnten aus dieſem Werke Vieles hernehmen, laſen es auch bald mit Fleiß und Eifer, und führten es in ihren Schriften an; deswegen aber verließen ſie ihre ſcholaſtiſche Methode nicht, und lernten auch keinen edleren Geſchmack von dieſem großen Niederländer, Hugo Grotius. Seit dem Jahre 1660. betrat ein Deutſcher, Samuel Pufendorf, dieſelbige Bahn. In dieſem Jahre gab er Elemente der allgemeinen Rechtslehre, im Jahr 1672. ein großes Werk über das Recht der Natur und der Völker, und bald nachher 1673. unter dem Titel: Von der Pflicht des Menſchen und des Bürgers, einen Auszug aus demſelbigen heraus. Er führte hier ein Syſtem einer Wiſſenſchaft aus, in welchem zugleich Rechts- und Sittenlehre enthalten war, und legte auch beiden ein gemeinſchaftliches Princip zum Grunde. Er ſah in dem Menſchen ein Weſen, in welchem der Trieb der Selbſtliebe und Selbſterhaltung der ſtärkſte ſey, welches aber zur Befriedigung deſſelben der Hülfe anderer Menſchen nothwendig bedürfe, und auch geſellige Fähigkeiten und Triebe, freilich neben feindſeeligen Neigungen, in ſich finde. Daraus ſchloß er, daß der Menſch nur durch Geſelligkeit zu der Glückſeeligkeit gelangen könne, zu welcher er beſtimmt ſey, und ſtellte als oberſtes Princip der praktiſchen Philoſophie das auf, daß jeder Menſch nach Kräften dahin arbeiten ſolle, das Beſte der menſchlichen Geſellſchaft im Allgemeinen zu befördern und zu erhalten, welches Geſetz jedoch nur unter

der

der Vorausſetzung eines höchſten göttlichen Geſetzgebers Kraft erhalte. Ausdrücklich bemerkte er aber, daß Vernunft und Offenbarung weſentlich verſchiedene Erkenntnißquellen der Moral ſeyen, und daß er nur aus der erſten ſchöpfen wolle [y]). Man konnte aus ſeiner eigenen Deduction ſehen, daß das, was er als höchſtes praktiſches Princip aufſtellte, es nicht ſey, indem er es ſelbſt nicht undeutlich anderen Principien ſubordinirte. Schon das Princip an ſich aber war von der Art, daß weder die Moral, noch die Rechtslehre, noch auch beide daraus vollſtändig abgeleitet werden konnten, und daß es doch zur Vermiſchung dieſer beiden Wiſſenſchaften führte.

Der erſte evangeliſche Theologe, welcher auf die von Grotius und Pufendorf eröffneten Ausſichten Rückſicht nahm, war Juſt Chriſtoph Schomer zu Roſtock. Er hatte frühzeitig neben der Theologie auch das Recht ſtudirt, weil er dieß für das Studium der Moral nothwendig hielt, auch bald Privatvorleſungen über den Grotius gehalten und ſich mit Pufendorf's Schriften vertraut gemacht hatte. Er beſaß nicht nur eine mannichfaltige Gelehrſamkeit in mehreren Wiſſenſchaften, ſondern hatte ſich auch auf ſeinen Reiſen viele Kenntniſſe anderer Art erworben [z]). Kein Wunder alſo, daß er zu neuern und freiern Anſichten der theologiſchen Moral gelangte. Er gab zuerſt nur

y) Vergl. m. Grundriß der Geſchichte der philoſophiſchen, ebräiſchen und chriſtl. Moral. Hannov. 1806. S. 67-69.

z) Man ſehe die Praefat. nova und Fecht's Programma funebre vor der nachher anzuführenden Schrift.

nur nach und nach einige Diſſertationen über die Natur der Moraltheologie, über die chriſtliche Heiligkeit und Vollkommenheit, über Verſtand und Gewiſſen, über Willen und Affecten, und über allgemeine Gerechtigkeit heraus. Dieſe ſammelte er nachher und machte ſie als Probe der Maraltheologie 1690. bekannt [a]). Er wollte darin die Principien der theologiſchen Moral ſo entwickeln, daß klar würde, wie ſie vor allem Unterrichte in der Natur der Dinge und in dem Gemüthe des Menſchen gepflanzt ſeyen, und nach einem ewigen und unabänderlichen Geſetze die Pflichten der Menſchen beſtimmen. Er wurde zu dieſen Abhandlungen durch die Streitigkeiten veranlaßt, welche in ſeinem Zeitalter über die Quelle und das höchſte Princip des natürlichen Rechts geführt wurden, und welche die Wirkung hatten, daß Einige ganz daran verzweifelten, die Pflichten der Menſchen auf gewiſſe allgemeine Geſetze zurückzuführen, aus welchen die Moral abgeleitet werden könne. Er wollte auch wider Atheiſten und Skeptiker, welche glauben, es ſey nichts von Natur recht oder unrecht, ſondern es ſeyen nur um der Sicherheit und des Nutzens willen, oder durch den Einfluß der Erziehung, gewiſſe Lebensregeln eingeführt worden, das Argument retten, welches aus dem uns angeborenen Geſetze für das Daſeyn eines höchſten Weſens hergenommen wird. Er wollte zugleich dem Criterium einer göttlichen Offenbarung, welches aus der inneren Heilig-

a) Specimen theologiae moralis, quo vero et naturalia omnis juris et honeſtatis principia breviter eruuntur, quinque diſputationibus in univerſitate Roſtochienſi propoſitum. 1690.

Heiligkeit des Chriſtenthums hergenommen wird, dadurch ein neues Gewicht geben, daß er den natürlichen und ewigen Maaßſtab zur Beurtheilung aller moraliſchen Heiligkeit feſtſetzte. Er trug ſeine Grundſätze einfach, ohne gelehrten Prunk, ohne Anführung und Widerlegung vieler Meinungen vor, damit ſie allein die Kraft der gemeinen Vernunft und Empfindung empfehlen möchte. Er verband übrigens mit denſelben überall die Ausſprüche der heiligen Schrift, und ſuchte ihre Uebeinſtimmung mit der Vernunft zu zeigen. Er hält es für deſto nothwendiger, nicht von peripatetiſchen, ſondern von gemeinſchaftlichen Principien der Natur auszugehen, da jetzt Ariſtoteles von vielen verachtet werde [b]). Dieſes Buch ſchickte er an Pufendorf, ob er gleich, wie ſchon aus dem Angeführten erhellt, in weſentlichen Punkten von ihm abwich. Dieſer Weltweiſe antwortete ſo, daß er ſich weiter in keine Kritik des Buchs einließ, ſondern Veranlaſſung nahm, Schomer'n ſeine eigene Idee einer theologiſchen Moral, wie er ſie einſt zu ſchreiben Willens geweſen, zur Beurtheilung vorzulegen, woraus dann freilich geſchloſſen werden kann, daß er dieſe philoſophiſche Bearbeibeitung der chriſtlichen Moral nicht billigte, ſondern dieſer ihr eigenes Gebiet und Princip zugeeignet wiſſen wollte. Die ganze Moral theilte er in drei Theile ein: Pflicht des Menſchen, des Bürgers und des Chriſten. Nur den letzten Theil nannte er theologiſche Moral. In dem allgemeinen Theile derſelben wollte er die Frage unterſuchen: Ob durch die Pflichten des Chri-

b) l. c. Praefat.

Chriſten die des Bürgers abgeändert werden, ob die Kirche die Natur des Staats ändere? Dieſe Frage hatte er wirklich nachher in einem beſondern Buche: vom Verhältniſſe der chriſtlichen Religion zum bürgerlichen Leben zu erklären geſucht. Darauf wollte er von dem Unterſchiede zwiſchen den guten Werken der Chriſten und der Heiden und Ungläubigen handeln, und dabei ſollten folgende Materien und Fragen vorkommen: von der Strenge des göttlichen Geſetzes, von der geſetzlichen und evangeliſchen Vollkommenheit, von dem Werthe, welchen die Handlungen der Glaubigen dadurch erhalten, daß ſie Chriſti Glieder ſind, von der Gnade, Wiedergeburt, Erneuerung, dem alten und neuen, dem äußeren und inneren Menſchen, dem Geiſt und Fleiſche und ihrem Kampfe, und was ſonſt noch den Heiden Unbekanntes über die Handlungen der Chriſten bemerkt werden kann; auch von dem Verderbniß der theologiſchen Moral unter den Römiſchkatholiſchen, von ihrer Caſuiſtik, von dem Probabilismus der Jeſuiten, von ihren Streitigkeiten mit den Janſeniſten, von dem Verhältniß der Lehre der Reformirten von der Gnade und Prädeſtination zur Moral, von den gefährlichen Folgen des Enthuſiasmus und Fanatismus für die chriſtliche Religion und die bürgerliche Geſellſchaft würde Pufendorf noch in dem allgemeinen Theile gehandelt haben. In dem ſpeciellen Theile der theologiſchen Moral aber würde er nicht nur die einzelnen Tugenden der Chriſten erklärt, ſondern auch gezeigt haben, wie die Ausübung dieſer Tugenden das geſellſchaftliche Leben zum höchſten und vollkommenſten Grade erhebe, und die Menſchen das glücklichſte Leben auf Erden führen würden,

wenn

wenn ſie die Gebote Jeſu genau beobachten woll-ten, wie Zwietracht und Krieg und damit unend-lich viel Elend verſchwinden, und ewiger Friede ſammt allen ſeinen glückſeeligen Folgen herrſchen würde. Daraus würde er zuletzt noch die Vor-trefflichkeit der chriſtlichen Moral und die Vorzüge derſelben vor der Sittenlehre aller Philoſophen dar-gethan haben [c]). Die theologiſche Moral des Weltweiſen Pufendorf würde daher, wenn er ſie ausgearbeitet hätte, unſtreitig theologiſcher ge-worden ſeyn, als die des Theologen Schomer. Drei neue Diſſertationen, und zwar von der na-türlichen Verpflichtung gegen Gott, von der Verpflichtung des Glaubens und der Hoffnung und von der Liebe Gottes, wurden darauf wieder beſonders von Schomer'n herausgegeben. Aus dieſen acht Diſſertationen, einer noch ungedruckten neunten: von dem Lobe und Bekenntniß Gottes, und aus ſeinem hinterlaſſenen Collegienhefte hat man nach ſeinem Tode ſeine theologiſche Moral herausgegeben [d]), welche nun auch die Lehre von den vornehmſten einzelnen Pflichten in ſich begreift. Was Scho-mer noch ſelbſt für den Druck ausgearbeitet hat, iſt weit beſſer, als das, was man bloß aus ſei-nen Handſchriften hinzugeſetzt hat, und wenn er ſelbſt ein ganzes Syſtem herausgegeben hätte, ſo würde es eine ganz andere Geſtalt erhalten haben. Man hat darüber geſtritten, warum er die Probe, welche er 1690. herausgab, nicht fortſetzte und vollendete?

c) Pufendorf's Brief iſt abgedruckt vor Schomer's Moraltheologie in der ſogleich anzuführenden Ausgabe.

d) *J. C. Schomeri* Theologia moralis ſibi conſtans — — Roſtoch. et Lipſ. 1711.

endete? Einige ſagten, er habe ſeine Grundſätze abgeändert, und habe die chriſtliche Moral nach dem ihm von Pufendorf vorgelegten Plane ausarbeiten, ſie bloß aus der heiligen Schrift und aus dem Grundſatze der Liebe Gottes ableiten, den Chriſten vom Menſchen unterſcheiden und nur die Chriſtenpflichten darin abhandeln wollen; dieſe Schrift hätte alsdann ein Ganzes mit der Pufendorfiſchen über die Pflichten des Menſchen und des Bürgers ausmachen ſollen [e]). Ganz anders berichtet der Herausgeber von Schomer's theologiſcher Moral. Nur durch den Tod ſoll er an der Vollendung ſeines Werks gehindert worden und ſeinen Grundſätzen beſtändig treu geblieben ſeyn; Pufendorf aber ſoll in der Folge ſelbſt zu verſtehen gegeben haben, ob er es gleich öffentlich zu erklären nicht für räthlich hielt, daß er Schomer's Grundſätze für ſicherer und befriedigender, als ſeine eigenen, halte [f]).

Schomer wich alſo in weſentlichen Puncten von Pufendorf ab. Die vornehmſte Abweichung betraf das oberſte praktiſche Princip. Er behauptete, daß das Princip der Geſelligkeit eigennützig, nicht rechtlich und ſittlich ſey, und daß alſo kein Recht der Natur daraus abgeleitet werden könne. Er leugnete nicht, daß der Grundſatz des Eigennutzes oft mit glücklichem Erfolge gebraucht werden könne, um böſe Menſchen zu ihrer Pflicht anzuhalten; aber er beſtand darauf, daß das, was der wechſelſeitige geſellſchaftliche Beiſtand mit ſich bringt,

e) *J. F. Mayeri* Bibliotheca ſcriptor. theol. mor. Luther. p. 26.

f) Praef. nova p. 22 ſqq.

bringt, und was das Recht der Natur verlangt, nicht Eines und dasſelbige ſey. Er behauptete, daß in das menſchliche Gemüth ſelbſt gewiſſe Regeln eingegraben ſeyen, welche ſelbſt der ungebildete Menſch und der Atheiſt anerkennen, ſobald ſie nach Vernunftmäßigkeit in den Handlungen fragen, wenn ſie ſie auch nicht beſtimmt ausdrücken können. Er fand, daß ſelbſt die Vorſchrift, das allgemeine Beſte der Geſellſchaft und ſein eigenes Wohl zu befördern, ohne Haltung ſey, wenn man nicht die erſte Regel der Sittlichkeit, daß nämlich der Wille verbunden ſey, dem Verſtande zu folgen, voranſtelle. Er fand es natürlich und nothwendig, daß die Geſelligkeit der allgemeinen Regel des Rechts und der moraliſchen Heiligkeit untergeordnet werde. Daß er am meiſten in dieſen Puncten von Pufendorf abwich, dieß läßt ſich aus dem Ganzen ſeiner theologiſchen Moral abnehmen, wiewohl er dieſen Weltweiſen niemals ausdrücklich nennt. Wenn er aber auch in der Hauptſache von ihm abwich, ſo nahm er doch auf ſeine Philoſopheme Rückſicht, zog auch hie und da Nutzen aus ihnen, und ließ ſich durch dieſelben veranlaſſen, Unterſuchungen in der theologiſchen Moral anzuſtellen, welche er ſonſt wohl nicht angeſtellt haben würde [g]).

In der Hauptſache hielt er ſich mehr an die Grundſätze, welche ſeit Calixtus unter den theologiſchen

g) Von Grotius berühmtem Werke urtheilt er cap. I. §. 19., es ſey großentheils aus den römiſchkatholiſchen Moraltheologen hergenommen, deren Unterſuchungen er mit vielen Beiſpielen aus der Geſchichte erläutert habe, und das meiſte darin gehöre auch zur Moraltheologie.

logiſchen Moraliſten in der evangeliſchen Kirche herrſchend geworden waren. Allein auch hierin verfuhr er frei und ſelbſtdenkend. Was Andere aus dem Ariſtoteles in die chriſtliche Moral übergetragen hatten, das erzeugte er mehr aus ſich ſelbſt. Seine Moral iſt mehr der gerade und offene Ausdruck der inneren Stimme der Vernunft und des Gewiſſens. Mit der Lehre von den moraliſchen Geſetzen fängt er an, und ſtellt die ganze Moral als eine von Gott in die Seelen der Menſchen eingedrückte göttliche Geſetzgebung dar. Weit mehr als ſeine Vorgänger ſetzt er die ſchöne Harmonie zwiſchen dem natürlichen und geoffenbarten Geſetze ins Licht. Weit weniger als ſie redet er von übernatürlichen Zwecken, Kräften und Mitteln. Weit ſtrenger als ſie, iſt er auch beſtimmter und moraliſcher. Dieſes allgemeine Urtheil wird durch das, was folgt, beſtätigt und erwieſen werden.

Unter allen theologiſchen Wiſſenſchaften iſt nach ſeinem Urtheile die Moral diejenige, welche am meiſten vermiſchter Natur iſt, d. i. ſowohl aus dem Lichte der Natur als der Offenbarung geſchöpft werden muß. Nirgends ſind deutlichere Spuren des göttlichen Ebenbildes in uns übrig, als in der Erkenntniß unſerer Pflichten. Des natürlichen Geſetzes Gefühl iſt ſo tief in den Menſchen gewurzelt, daß aus ihm, als etwas Bekannterem, die Erkenntniß des göttlichen Geſetzgebers, als etwas Dunkleres, gewöhnlich entwickelt, und daß von den Heiden der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen eher, als die Exiſtenz Gottes erkannt wird. Auch die heilige Schrift ſchreibt dieſem gemeinſchaftlichen Gefühle der Menſchen ſo viel

viel zu, daß ſie oft die Tugenden nicht ſowohl lehrt, als vielmehr die bereits bekannten Tugenden rühmt und empfiehlt. Ja die Schrift ſetzt überall bei ihren moraliſchen Belehrungen in dem Menſchen gewiſſe moraliſche Begriffe voraus, welche ſie übrigens leitet, entwickelt, vor Abwegen bewahrt und durch eine göttliche Gewißheit beſtätigt [h]).

Unter dem natürlichen Geſetze verſteht Schomer nichts weniger, als die Moral einer gewiſſen Schule, etwa der Ariſtoteliſchen, ſondern dasjenige, deſſen ſich alle Menſchen mehr oder minder deutlich bewußt ſind. Bei den Geſetzen des Neuen Teſtaments bemerkt er, daß ſie nicht neu, ſondern nur Wiederhohlungen, Erklärungen und Anwendungen Moſaiſcher Geſetze, und daß einige abſolut, andere aber bloß relativ ſeyen [i]).

Er findet für nöthig, ein Ideal der chriſtlichen Vollkommenheit in der Moral zu entwerfen, welches die Menſchen anſchauen und ſtets vor Augen haben ſollen, und welches auch der Moraliſt nie aus den Augen verlieren darf. Er hält keine wahre Tugend für möglich, wenn der Menſch jene Vollkommenheit, welcher er ſich nähern ſoll, nicht kennt. Er ſetzt dieſe Vollkommenheit bei dem Menſchen in Harmonie aller Kräfte und Anlagen des Menſchen, in Uebereinſtimmung unſerer Handlungen mit dem Willen Gottes, in möglichſter Anſtrengung aller unſerer Kräfte zu dieſem Zwecke und in einer niemals aufhörenden und raſtloſen Thätigkeit. Dieß nennt er Vollkommenheit

h) Theol. mor. cap. I. §. 11 ſq.

i) l. c. §. 14. 15.

heit des Subjectiven, Objectiven, der Grade der Intenſion und Extenſion [k]).

Er unterſcheidet das Angenehme von dem Guten, ob er gleich zugiebt, daß das erſte von dem lezten nicht immer getrennt ſey, und daß die Tugend bei dem rechtſchaffenen Manne ein Gegenſtand des höchſten und reinſten Vergnügens ſey. Für das höchſte ſubjective Gut erklärt er ſittliche Heiligkeit und für das höchſte objective Gott. Zu denjenigen, welche die Tugend nur deswegen empfehlen, weil ſie Vergnügen und Vortheile gewähre, rechnet er auch die, welche das Naturrecht aus des geſellſchaftlichen Lebens Bequemlichkeit ableiten [l]).

Was von der ſittlichen Vollkommenheit abweicht, erklärt er für Sünde. Er kennt keinen Mittelzuſtand zwiſchen ihr und der Tugend; jeder Menſch iſt ihm nur entweder vollkommen heilig oder ein Sünder. So lehrt ſeinem Dafürhalten nach auch die Schrift. Wer ein Geſetz übertritt, verlezt alle Geſetze, jeder Flecken entſtellt das Ganze. In der Abſtraction mag man wohl einen ſolchen Zuſtand unterſcheiden, in der Wirklichkeit iſt er nicht vorhanden. Es giebt auch keine Grade in dieſer Heiligkeit, ausgenommen zufällige, ſofern ſie nämlich in dem Menſchen mehr oder weniger feſt gewurzelt iſt, oder der Eine von Gott zur Ausübung und Erkenntniß mehrerer und größerer Dinge, als der Andere, fähig gemacht iſt, oder des Menſchen Gehorſam ſich an mehreren oder wenigeren Geboten beweiſt. Im erſten Falle wird die Heilig-

k) l. c. cap. 2. §. 1-6.

l) cap. 2. §. 7.

Heiligkeit nicht größer, ſondern gewiſſer, in den beiden andern wird nicht ſowohl die Heiligkeit ſelbſt, als die Ausübung derſelben größer oder kleiner [m]).

Der Verſtand war nach ſeiner Einſicht das oberſte Princip des Handelns in der menſchlichen Natur, welchem ſich alle ſeine übrigen Kräfte unterwerfen müſſen, weil jede moraliſche Handlung nach dem göttlichen Geſetze beurtheilt werden und aus der Kenntniß deſſelbigen fließen müſſe. Er drückte daher den höchſten wiſſenſchaftlichen Grundſatz der Moral ſo aus: der Wille muß immer dem Verſtande folgen, und dieſem ließ er den Grundſatz als zweiten folgen: Der Verſtand muß in Dingen, welche zur Leitung unſerer Handlungen gehören, richtig und gewiß ſeyn. Mit dem Verſtande aber meinte er das, was wir Vernunft nennen, wie er dann öfters die Wörter intellectus und ratio verwechſelt [n]).

Die moraliſche Freiheit erklärte er als eine Kraft des Gemüths, ſich ſelbſt hier und jetzt zum Handeln zu beſtimmen, unabhängig von jedem fremden Principe, mag es nun in oder außer dem Subjecte liegen [o]).

Gegen lebloſe Gegenſtände erkannte er keine Verpflichtung an, weil ſie ſelbſt keine Vorſtellung von einer ſolchen haben, alle ſogenannnte Pflichten gegen ſie erklärte er für Pflichten gegen diejenigen,

m) l. c. §. 9. 10.

n) cap. 3. §. 1. 9. 12 ſqq.

o) cap. 4. §. 3.

gen, welche über dieſe Dinge etwas zu gebieten haben, oder welchen das, was ihnen begegnet, auf irgend eine Weiſe angeht. Dahin rechnete er die Pflichten derjenigen, welche glebae adſcripti ſind, die Pflichten der Erben und Verwandten, welche die Ehre eines Verſtorbenen noch im Grabe unverletzt zu erhalten verbunden ſind. Eben ſo leugnete er zwar, daß lebloſe Dinge uns verpflichtet ſeyn können, behauptete aber, daß diejenigen, welche ſie beſitzen oder auf ihren Beſitz Anſpruch machen, verbunden ſeyn können, ſie uns ganz oder zum Theil abzutreten, und daß man inſofern von rebus obligatis reden könne [p]). Was aber die Thiere betrifft, ſo war er der Meinung, daß, weil ſie Empfindungen, Neigungen, Affecten, ſelbſt Vorſtellungen, Geſchicklichkeiten, Sprache ꝛc. haben, wie wir, eine gewiſſe, wiewohl unvollkommene, Gemeinſchaft des Rechts und der Verpflichtung zwiſchen uns und ihnen ſtatt finde. Er behauptete alſo, daß Thiere beleidiget werden können, daß der Menſch das Recht, welches er über ſie hat, mißbrauchen könne, wenn er ſie über Vermögen anſtrengt, ihnen unnöthige Qualen verurſacht ꝛc. [q]).

Glaube, Hoffnung und Liebe waren ſchon ſeit Jahrhunderten wegen der Stelle 1 Kor. 13, 13. als die drei theologiſchen Tugenden, von welchen in dem Ariſtoteliſchen Verzeichniſſe der Tugenden nichts vorkomme, von den chriſtlichen Moraliſten dargeſtellt worden. Schomer hatte auch hier ſeine eigene Anſicht, und fragte,

p) cap. 5. §. 14. p. 160 ſq.

q) l. c. p. 161. cap. 18.

fragte, inwiefern ſie denn Tugenden, und zwar theologiſche ſeyen? Er fand, daß ſie auf der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott, ſofern er ſich durch Jeſum beſtimmter, als durch das Licht der Natur, als Vater, Beglücker und Erlöſer der Menſchen von der Sünde und ihrem Elende geoffenbart habe, beruhen. Die Dankbarkeit erfordert, daß wir Wohlthaten anerkennen, das Beſte vom Wohlthäter denken und erwarten, und unſere Pflichten gegen ihn gern und willig ausüben. Das erſte iſt Glaube, das zweite Hoffnung, das dritte Liebe [r]). Er unterſchied den Glauben, inſofern er zur Rechtfertigung des Menſchen beiträgt, von dem Glauben, ſofern er in Gehorſam und Tugend beſteht, und alſo ein Gegenſtand der Moral iſt. Er betrachtete dieſen Glauben als eine Acceptation und Anerkennung der Gnade Gottes, wodurch uns dieſe Gnade erſt eigentlich zu Theil, jedoch nicht erſt verdient werde. Er verglich dieß mit einer Schenkung, zu welcher die Acceptation desjenigen erfordert wird, dem ſie gegeben wird, und welche erſt dadurch vollſtändig und gültig wird, ohne daß jedoch der Geber durch die Acceptation erſt zur Wohlthat bewogen wird. Dieſe Anerkennung und Acceptation der Gnade Gottes ſah er als einen Actus der Ehrerbietung und des dankbaren Gemüths an, welches die göttlichen Wohlthaten kennt und ſchätzt. Er nannte daher den Glauben ſelbſt ein gutes Werk, welches Gott gefalle und mache, daß ihn ſein Geſchenk nicht reue [s]).

Auf-

r) cap. 7. §. 1.

s) cap. 7. §. 1 ſqq.

Auffallend iſt es bei einem ſo reinen und ſtrengen Moraliſten, daß er die **Gelübde** für zuläſſig hält. Er betrachtet ſie als religiöſe Verſprechungseide, und ſetzt ihren Zweck darin, daß durch ſie als Hülfsmittel mit größerem Eifer Gottes Ehre geſucht und den göttlichen Geſetzen Gehorſam geleiſtet werde, ſetzt übrigens hinzu, daß man in dem Gegenſtande des Gelübdes als ſolchem, und in dem Actus des Gelobens keinen Theil der Gottesverehrung und keinen höheren Grad der Heiligkeit annehmen dürfe [t]). Noch mehr fällt es auf, wenn er in beſondern Kapiteln von den Pflichten gegen die Engel und in Anſehung des Teufels handelt [u]).

Was aber die Lehre von der **Lüge** betrifft, ſo wich er von dem gewöhnlichen Wege ab, ob er gleich noch nicht ganz ſtrenge entſchied. Er verwarf es, daß man geradezu die Scherz- und Dienſtlügen für erlaubt erklärte. Er hielt die Scherzlüge nur alsdann für erlaubt, wenn es dem andern bekannt ſey, daß man ſcherze, und wenn dem Scherze ein guter, ehrbarer Sinn zum Grunde liege und etwas Gutes dadurch bezweckt werde; in dieſem Falle werden ſeiner Meinung nach die Worte von ihrer buchſtäblichen und eigentlichen Bedeutung durch einen ſtillſchweigenden Vertrag ausgenommen. Von der **Dienſtlüge** urtheilte er, daß ſie zwar **an ſich nicht gut ſey**, von **Gott aber wegen des menſchlichen Lebens Beſchaffenheit verziehen werde**, da wir ohne

t) cap. 10. §. 17-20.

u) cap. 11. 19.

ohne ſie zuweilen wichtigere Pflichten nicht erfüllen können v).

Andere theologiſche Moraliſten aus der evangeliſchen Kirche verdienen nicht ſo viel Aufmerkſamkeit, als diejenigen, welche bisher charakteriſirt worden ſind. Oſiander zu Tübingen iſt nur deswegen merkwürdig, weil er unter die früheren gehörte, er beſchränkte übrigens die chriſtliche Moral ſehr, indem er in ihrem allgemeinen Theile faſt nur von der chriſtlichen Tugend, den Affecten, der Sünde und dem Gewiſſen; in ihrem speciellen Theile aber nur von den Pflichten nach der Ordnung des Dekalogus handelte w). Olearius zu Leipzig brachte die chriſtliche Moral in Tabellen, und ſetzte ihr eine Stelle aus Schomer's Schrift voran x). Die theologiſche Moral von Joh. Georg Dorſcheus iſt ein unvollendetes, mittelmäßiges und gar nicht zum Druck beſtimmtes Werk y). Auch Baier zu Jena konnte ſein Werk nicht vollenden und nicht mehr ſelbſt herausgeben, unter ſeiner Hand würde wahrſcheinlich ein ſehr ſyſtematiſches und vollſtändiges Ganzes daraus

v) cap. 16. §. 2.

w) *Joh. Adam Oſiandri* theol. mor. Tubing. 1678.

x) Doctrinae theologiae moralis totius, in uſum incipientium, certis paediae ac methodi limitibus circumſcripta et tabulis LXXII. circumſcripta aut. *Joh. Oleario.* Lipſ. 1688. edit 2. correctior et auctior. Accedit *Ejusd.* Introductio in Theologiam caſualem Lipſ. 1694. *Bechmanni* Annotationes in J. Olearii theol. mor. ed. *J. P. Hebenſtreit* Jen. 1704.

y) Theol. mor. ed. *J. F. Mayer.* Viteb. 1685.

aus geworden ſeyn [z]). Joh. Botſak zu Danzig gab ein großes moraliſches Wörterbuch heraus, in welchem er heilige Schrift, Kirchenväter, Allegorien zu Rathe zog [a]). Strauch's ſehr kurze theologiſche Moral verdient vorzüglich wegen der Zugabe des Herausgebers genannt zu werden [b]).

Seit dem Jahre 1684. bis an das Ende des 17ten Jahrhunderts und noch bis tief in den Anfang des achtzehnten wurde Chriſtian Thomaſius (geb. 1655. † 1728.) als Lehrer und Schriftſteller thätig. Er fiel alſo in einen Zeitraum, in welchem die evangeliſchen Theologen die chriſtliche Moral

z) *Joh. Guil. Baieri* Compendium theol. mor. officia hominis chriſtiani tam generalia, quam quoad ſingulos ordines in eccleſia et republica ſpecialia exhibens et ex genuinis principiis deducens, primum ab ipſo authore edi coeptum, nunc poſt obitum ejus e dictatis MSS. ſuppletum et multorum votis publicae luci datum. Jen. 1697. Ad *Baieri* Compendium theol. mor. Supplementa — Auct. *Joh. Mich. Langio.* Jen. 1700.

a) Moralia Gedanenſia juxta ſeriem literarum digeſta, oraculis et exemplis ſacrae ſcripturae, Patrumque dictis, allegoriis, ſimilibus, hiſtoriis ſacris pariter et profanis, nec non uſibus theologicis inſtructa. edit. noviſſ. Frcf. et Lipſ. 1699.

b) *Aegidii Strauchii* theol. mor. Gryphiswald. 1705. Sie iſt von J. F. Mayer herausgegeben und mit einer Bibliotheca Scriptorum theol. mor. et conſcientiariae verſehen worden. Noch ſind im 17ten Jahrhundert geſchrieben: *Jo. Pikeri* Aretologia chriſtiana, praeeunte potiſſimum ſ. ſcriptura adornata. Frcf. 1681. mit einer Vorrede von Spener. *J. B. Niemeieri* theol. mor. Helmſt. 1696. auch 1704. *G. Grabovii* Ethica chriſt. in uſum renatae ejusdemque ſtudioſae adoleſcentiae. ed. 2. Berol. 1698.

Moral mit beſonderem Eifer bearbeiteten, und zwar immer, nur mehr oder minder, nach Ariſtoteliſchen Ideen. Thomaſius bemühte ſich mit ſehr glücklichem Erfolge, das Anſehen des Ariſtoteles zu ſtürzen, allen Sectengeiſt zu zerſtören, freies, ſelbſtſtändiges Forſchen zu befördern und eine neue Philoſophie aufzuſtellen, welche nicht bloß für die Schule, ſondern für das Leben und für Menſchen von allen Claſſen und Ständen taugen ſollte. Seine Moralphiloſophie ſetzte er ſelbſt in eine unmittelbare Verbindung mit der chriſtlichen Moral, und zwar auf eine Art, welche der letzten nicht anders als zu hoher Ehre gereichen konnte. Von Pufendorf, welchem er Anfangs in der Rechtslehre und Sittenlehre gefolgt war, entfernte er ſich nach und nach. Man kann nicht ſagen, daß er mit wiſſenſchaftlicher Strenge und Conſequenz ein höchſtes praktiſches Princip aufgeſtellt und durchgeführt, noch weniger, daß er einen beſtimmten Unterſchied dieſer beiden Wiſſenſchaften eingeſehen habe. Uebrigens betrachtete er deutlich die vernünftige Liebe Anderer als die oberſte praktiſche Regel, und Gemüthsruhe und Schmerzloſigkeit als das höchſte Gut [c]). Mit beſonderem

c) Um ſich mit ſeiner Moral bekannt zu machen, muß man nicht ſowohl ſeine Inſtitutiones jurisprudentiae divinae, von welchen er nachher in vielen Stücken abwich, als vielmehr folgende Schriften zu Rathe ziehen: Von der Kunſt, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem gottſeeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder Einleitung der Sittenlehre. 6te Aufl. Halle 1715. Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein ſelbſt oder Ausübung der Sittenlehre. 6te Aufl.

derem Scharfſinne und Fleiße ſuchte er die Natur, die Gattungen, die Abſtammung der Affecten und Leidenſchaften zu erforſchen. Aber das Ende dieſer ganzen philoſophiſchen Sittenlehre war das, daß der Menſch durch ſich ſelbſt ſeine Affecten und Leidenſchaften nicht dämpfen, nicht zur vernünftigen Liebe und Gemüthsruhe gelangen könne, daß dieß bloß durch die göttliche Offenbarung und Gnade möglich ſey. Thomaſius ſetzte deswegen ſeine philoſophiſche Moral nicht in Widerſpruch mit der chriſtlichen Moral, vielmehr zeigte er, wie beide in Uebereinſtimmung ſtehen, allein er betrachtete die Moral der Vernunft als eine Leiterin zur Moral des Evangeliums, und behauptete, daß nur dieſe den Menſchen zur wahren Tugend und Glückſeeligkeit leiten könne [d]). Es iſt der Mühe werth, ſeine Gedanken hierüber noch deutlicher und beſtimmter darzuſtellen, und zwar um ſo mehr, da er ſie ſelbſt unordentlich und verworren, wiewohl allerdings kräftig und original, vorträgt.

Er ſchreibt dem Menſchen nur ein geringes und ſchwaches natürliches Vermögen zu, ſeine Affecten zu mäßigen, ſeine böſen Neigungen niederzuſchlagen und ſich aus dem Zuſtande der Unruhe in den der Ruhe zu verſetzen. Selbſt die beſten moraliſchen Lehren und Grundſätze ſind ſeiner Meinung nach nicht im Stande, den Menſchen wahrhaft zu beſſern. Schon das iſt äußerſt ſchwer, daß der Menſch nur ſeine moraliſche Schwäche und Verkehrtheit anerkenne. Der böſe Wille regiert und blen-

Aufl. Halle 1715. Dieſe Bücher ſind von 1693 bis 1696. von ihm geſchrieben worden.

d) Ausübung der Sittenlehre 15. Hauptſt. und Beſchluß.

blendet ſeinen Verſtand. Was er liebt, hält er für gut, und, wenn er auch zuweilen nach der Abkühlung ſeiner Begierden ihre Unwürdigkeit und Schändlichkeit erkennt, ſo verſchwindet dieſe Erkenntniß bei neuem Reize bald wieder. Die weiſeſten Regeln zur Selbſtkenntniß führen ihn nicht leicht zur Kenntniß ſeiner herrſchenden Leidenſchaft. Noch ſchwerer geht es mit dem Kampfe wider dieſelbige. Der Menſch iſt zu einer bloßen Scheintugend äußerſt geneigt. Will er ſich zur vernünftigen Liebe, dem Grunde aller Tugend, erheben, ſo muß ein guter Wille den böſen beſtreiten, und doch hält er den böſen noch für etwas gutes, und der gute Wille wird noch von dem böſen gefeſſelt gehalten. Höchſtens kann der Menſch ſeine herrſchende böſe Neigung durch eine andere böſe Neigung mildern, und der Widerſtand gegen ſie macht gewöhnlich nur, daß ſie an innerer Kraft gewinnt, und daß der Menſch nachher mit deſto mehr Heftigkeit über die Gegenſtände derſelben herfällt. Selbſt die mit Befriedigung der Leidenſchaften verbundenen Schmerzen und Kränkungen werden ihr mehr Reiz geben. So unzureichend aber auch die Sittenlehre der Vernunft iſt, ſo muß ſie doch der Menſch nicht verachten und aus den Augen ſetzen: denn es iſt doch bei jedem Menſchen noch ein Funken der vernünftigen Liebe vorhanden, welcher ihn oft, ja täglich erinnert und wegen ſeiner Handlungen beſtraft. Und obgleich der Menſch nicht vermögend iſt, ſeine herrſchende Begierde zu unterdrücken, und ſelten im Stande iſt, ſtarken Reizen Widerſtand zu leiſten, ſo kann er doch aus freiem Willen immer mehr Böſes thun, die Gelegenheit dazu ſuchen und der böſen

Neigung immer mehr Kraft geben. Er kann durch ſich ſelbſt zwar nicht beſſer, aber doch ſchlimmer werden, und daß er das letzte nicht werde, dazu kann ihm die vernünftige moraliſche Kunſt behülflich ſeyn. Der Menſch handelt nicht aus unwiderruflicher Nothwendigkeit. Sein Thun und Laſſen kann ihm zugerechnet werden. Uebrigens kann er doch ganz und gar kein Lob verdienen, wenn er etwas Gutes thut: denn nach ſeiner Natur thut er nichts Gutes, und, wenn auch, ſo thut er doch niemals alles, was er thun ſollte, und das menſchliche Lob verdirbt die Leute nur noch mehr. Die philoſophiſche Sittenlehre zeigt dem Menſchen nur, wie er beſſer werden ſoll, überzeugt ihn aber, daß er es durch ſein natürliches Vermögen nicht werden könne, verſetzt ihn dadurch in Betrübniß, und leitet ihn dahin, daß er von einer höheren und heiligeren Wiſſenſchaft Kraft zur Beſſerung und Troſt erwarten müſſe. Alle wahre Philoſophie iſt nur dazu da, um den Menſchen zur wahren Theologie zu leiten. Wo die Sittenlehre aufhört, erſetzt die göttliche Weisheit ihren Mangel.

Die Uebereinſtimmung und Verbindung ſeiner Sittenlehre mit der heiligen Schrift ſuchte Thomaſius auf folgende Weiſe darzuthun. Daß Liebe das höchſte Gut ſey, lehrt auch die Schrift, ſie läßt ſogar die Liebe ewig fortdauern, wenn Glaube und Hoffnung aufhören. Daß der Menſch von Natur unvermögend ſey, tugendhaft zu werden, lehrt die heilige Schrift eben ſo oft, als daß er dazu der Gnade bedürfe. Die ganze chriſtliche Sittenlehre iſt in der Bergpredigt enthalten.

halten. Dieſe verheißt dem Menſchen Seeligkeit durch die Wege der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung oder Buße, Glauben und Liebe. Gott allein iſt nach der Lehre der Schrift Anfänger und Vollender der Seeligkeit des Menſchen, und der Menſch kann dazu nichts beitragen, als daß er nicht widerſteht. Gott ſchenkt dem Menſchen Glauben, Liebe, Hoffnung und Weisheit, welche zuſammengenommen den Menſchen ſeelig machen und unzertrennlich ſind.

Man ſieht, daß Thomaſius nicht ſehr weit von der Auguſtiniſch-Lutheriſchen Lehre entfernt war, und daß er durch ſeine Philoſophie ohngefähr eben dahin wollte geleitet worden ſeyn, wohin dieſe durch die Schrift geleitet worden waren. Dazu trug gewiß auch ſein Haß gegen den Ariſtoteles bei, denn ſeiner Philoſophie ſchrieb er es zu, daß auf den proteſtantiſchen Univerſitäten ſolche moraliſche Grundſätze vorgetragen werden, wodurch ein feines Pabſtthum von der Zulänglichkeit der natürlichen Kräfte zu einem tugendhaften Leben zu gelangen, befördert werde [e]). Zugleich bemerkt man ſchon in dieſer Schrift einen Hang zur Myſtik, in welche er nachher noch tiefer verſank, und zwar war es eine ziemlich rohe Myſtik.

Er klagt hie und da, namentlich in ſeiner ſeit 1688. herausgegebenen Monatsſchrift, darüber, daß das Studium der Moraltheologie auf den proteſtantiſchen Univerſitäten ſo ſehr vernachläſſiget werde, und daß mancher theologiſche Candidat darin ganz fremd ſey. Die ziemlich zahlreichen mora-

e) a. O. S. 494 f.

moraliſch-theologiſchen Lehrbücher, welche im 17ten Jahrhundert erſchienen ſind, beweiſen das Gegentheil nicht. Es war ein unter den Proteſtanten erſt anfangendes Studium, welches wahrſcheinlich noch keinen rechten Schwung genommen hatte. Die Sittenlehre des Thomaſius ſelbſt wurde von den evangeliſchen Theologen in dieſem Jahrhundert theils nicht beachtet, theils nicht benutzt. Man weiß, wie viel er ihnen zu leid that, und wie manche ungerechte Vorwürfe und Zumuthungen er ihnen als Kirchenrechtslehrer machte. Im 18ten Jahrhundert aber wurde der Einfluß ſeiner rechtlichen und moraliſchen Grundſätze auf die Moraltheologie der Evangeliſchen ſichtbar.

Viertes Kapitel.

Von den evangeliſchen Caſuiſten im 17ten Jahrhundert.

In der evangeliſchen Kirche ließ man lange Zeit die Caſuiſtik liegen, weil man andere wichtigere Angelegenheiten zu beſorgen hatte, weil ſich die Schriftſteller faſt nur mit Feſtſetzung des neuen Lehrbegriffs und mit dogmatiſchen Streitigkeiten beſchäftigten, weil man lange nicht einmal ein Syſtem der theologiſchen Moral aufſtellte, und weil die vielen Verderbniſſe des Chriſtenthums, welche durch die alte katholiſche Caſuiſtik eingeführt worden waren, die Proteſtanten mit Abneigung und Haß gegen dieſelbige erfüllt hatten. Daher iſt im ganzen 16ten Jahr-

Jahrhundert unter den Evangeliſchen noch nichts für dieſe Wiſſenſchaft geſchehen. Nachdem aber die nothwendigſten Geſchäfte abgethan waren, nachdem man das Bedürfniß empfand, den Geiſtlichen Anleitung zur Führung ihres Amts, zur Leitung und Aufklärung der Gewiſſen zu ertheilen, nachdem man eingeſehen hatte, daß dem Schaden, welchen die alte Caſuiſtik gebracht hatte und noch brachte, am beſten durch eine beſſere Caſuiſtik entgegengewirkt werden könne, nachdem die Jeſuitiſche Caſuiſtik vollends alle Moral des Chriſtenthums umzukehren und zu verderben drohte, und bei manchen proteſtantiſchen Theologen Schrecken und Entſetzen hervorgebracht hatte, nachdem die Reformation ſelbſt zu vielen Bedenken der Theologen und theologiſchen Facultäten über einzelne Gewiſſensfälle Veranlaſſung gegeben hatte, ſo fieng man an, die Caſuiſtik nach reineren proteſtantiſchen Grundſätzen zu bearbeiten. Im 16ten Jahrhundert wurde wirklich die caſuiſtiſche Literatur unter den Evangeliſchen ziemlich reich, reicher, als ſie vor oder nachher jemals unter ihnen geweſen iſt. Es kann nicht hieher gehören, alle caſuiſtiſche Werke und Gutachten, welche jetzt gedruckt wurden, anzuführen und zu beſchreiben. Die Hauptſache iſt hier die, den Geiſt der neuen proteſtantiſchen Caſuiſtik und ihre Verſchiedenheit von der älteren ins Licht zu ſetzen, zu zeigen, wie die evangeliſchen Theologen über Natur, Inhalt, Zweck und Hülfsmittel der Caſuiſtik dachten, und die vornehmſten caſuiſtiſchen Werke etwas näher zu charakteriſiren.

Die evangeliſchen Caſuiſten ſchließen durchaus alle diejenigen Gewiſſensfälle aus, welche bloß auf

dem römiſch-katholiſchen Aberglauben, z. E. die Verehrung und Anrufung der Maria und anderer Heiligen, die Wallfahrten, Reliquien, Gelübde, Genugthuungen, Zurechnung fremder Verdienſte betreffend, beruhen. Sie erkennen bei der Auflöſung der Gewiſſensfälle kein Anſehen der päbſtlichen Decrete, oder irgend einer Tradition, keine dem Pabſte oder den Biſchöfen reſervirte Fälle, keine päbſtliche Diſpenſationen an. Sie decken die ſchrecklichen Verderbniſſe auf, welche durch die katholiſche Caſuiſtik in die chriſtliche Sittenlehre gekommen ſind. Sie zeigen, wie die Gewiſſen dadurch verſtrickt, in Verbrechen verwickelt, oft unnützer Weiſe in Noth und Angſt verſetzt, oft ſcheinbar und täuſchend beruhigt und getröſtet worden ſind. Sie nehmen daraus einen neuen Grund wider Pabſtthum und Katholicismus, und für die Nothwendigkeit und Heilſamkeit der Reformation her. Sie werfen es den römiſchen Caſuiſten vor, daß ſie vom Worte Gottes abweichen, daß ſie ihre eigene Freiheit und Selbſtſtändigkeit an den Pabſt verkauft haben, daß ſie Richter über die Gewiſſen ſeyn wollen und blinden Gehorſam fordern. Sie ſelbſt wollen ihre Caſuiſtik nur auf die heilige Schrift bauen, und die Gewiſſen nicht richten und zwingen, ſondern berathen, wecken, rühren und leiten. Freilich konnten ſie für die Entſcheidung einzelner Gewiſſensfälle meiſtentheils keine beſondere Beſtimmungen in der heiligen Schrift finden, aber eben deswegen wurden ſie deſto mehr darin geübt, von den allgemeinen moraliſchen Vorſchriften derſelben Gebrauch zu machen und ſie auf einzelne Fälle anzuwenden, auch die in der Schrift angeführten Beiſpiele und Handlungen zu beachten,

ſich zu Nutzen zu machen, wobei ſie freilich oft, beſonders im A. T., Fehlgriffe machten. Sie wurden überhaupt durch die Caſuiſtik erſt recht in das Studium der bibliſchen Moral eingeleitet. Uebrigens machten ſie allerdings auch, wie es denn nicht zu vermeiden war, von der in den evangeliſchen Kirchen eingeführten Praxis, welche nicht durchaus auf dem Worte Gottes, ſondern auf Uebereinkunft beruhte, in ihren caſuiſtiſchen Werken Gebrauch. Sie beſchäftigten ſich nicht bloß, wie die katholiſchen Caſuiſten, mit Auflöſung von Gewiſſensfällen, ſondern dachten auch über die Principien und die Natur einer Wiſſenſchaft oder Kunſt der Caſuiſtik nach. Wenn Jene mehr Gewiſſensfälle auflöſten, ſo unterſuchten ſie die Lehre vom Gewiſſen ſelbſt tiefer und ſorgfältiger. Wenn ſie die Laxität und Willkührlichkeit in den caſuiſtiſchen Schriften der Katholiken verdammen, ſo finden ſie dagegen in der Calviniſten Strenge Grauſamkeit und in ihrer ganzen Lehre das Gift der Verzweiflung f).

Das

f) Die theologiſche Facultät zu Wittenberg ſagt in der Vorrede zu Balduin's Caſuiſtik, von welcher ſogleich geredet werden ſoll: Sed neque in *Conſiliis Calviniſtarum animae noſtrae eſſe lubet*, cum illi crudelia ſaepe tractent — Deique providentiam humana interdum ſapientia temperare auſint Tacemus quod afflictis conſcientiis et de ſua ſalute anxiis adeo non opitulentur, ut potius ſuis principiis de abſoluto ſalvandorum delectu et damnandorum odio, de voluntate ſigni a beneplacito aliâ, particularibus ſyllogismis, generis et ſingulorum, dolo bono. ſimilibusque paradoxis vinum deſperationis et lacus infernalis guſtum propinare ſolent.

Das erſte caſuiſtiſche Werk in der evangeliſchen Kirche iſt von Friedr. Balduin, Profeſſor zu Wittenberg. Er hielt daſelbſt caſuiſtiſche Vorleſungen. Nach ſeinem Tode wurde ſeine Handſchrift, mit Vorrede und Zeugniß von der theologiſchen Facultät, und mit Zuſätzen aus ſeinen und anderer Theologen Schriften von einem Ungenannten, im Jahre 1628. und darauf mehrmals herausgegeben [g]). Da dieß wirklich das erſte Werk ſeiner Art war und viele Vorzüge hatte, ſo erhielt es einen ausgebreiteten Ruhm und wurde mit großem Eifer von den Proteſtanten geleſen.

Unter einem Gewiſſensfalle verſteht Balduin einen Zweifel über die Handlung eines Menſchen, von welchem das Gewiſſen ohne Belehrung nicht recht urtheilen kann [h]). Er verſteht alſo darunter nicht bloß geſetzwidrige Handlungen, wie die Katholiken häufig thaten, welche daher gewiſſe dem Pabſte oder den Biſchöfen reſervirte Fälle unterſchieden. Er widerſetzt ſich dieſem Unterſchiede, nach welchem die Abſolution von gewiſſen Vergehungen allein von dem Pabſte oder von den Biſchöfen, nicht aber von andern untergeordneten Prie-

g) Ich gebrauche folgende Ausgabe, welche wohl die letzte iſt: Tractatus luculentus, poſthumus, toti rei chriſtianae utiliſſimus de materia rariſſime adhuc enucleata caſibus nimirum conſcientiae ſummo ſtudio elaboratus a *Frid. Balduino.* Frcf. 1654.

h) Lib. I. c. 16. Quicquid enim homini, ſetzt er hinzu, contingit, in quo judicio ſuo aberrare poteſt, caſus conſcientiae dicitur, qui dum recto judicio dirigitur, conſcientia retinetur bona, ſin vero aberratur, lapſus fit, qui conſcientiam vulnerat. p. 32.

Prieſtern ſollte ertheilt werden können, deswegen, weil die Abſolution überhaupt nicht von menſchlicher Willkühr, ſondern vom Worte Gottes abhänge, welches durch ſeine Diener ohne Unterſchied des Rangs allen bußfertigen Sündern Vergebung der Sünde ankündige, weil weder dem Pabſte noch einem andern Prieſter eine eigentliche Macht zu abſolviren zukomme, weil die Kirchendiener bloß Verwalter, nicht aber Urheber und Mittheiler der Sündenvergebung ſeyen. Mit Gewiſſensfällen in dieſem Sinne will alſo Balduin in ſeiner Caſuiſtik gar nichts zu thun haben; ſondern überhaupt mit ſolchen, welche ſchwerere und zweifelhafte menſchliche Handlungen betreffen, die nach Anweiſung der heiligen Schrift entſchieden und gelöſt werden müſſen, damit ſich das Gewiſſen beruhigen könne [i]). Er ſchließt auch diejenigen Fälle aus, welche aus einem ſcrupulöſen Gewiſſen entſpringen, welches das Gemüth ohne Urſache beunruhiget und Vieles aufbringt, was nicht beachtet zu werden verdient, weil es grundlos iſt. Nicht weniger ſchließt er auch alle die Fälle aus, welche nur aus dem Aberglauben und den Irrthümern des Pabſtthums hervorgehen, und durch welche der Pabſt über die Gewiſſen herrſchen und ſie beſchweren

i) l. c. p. 33. Caſus conſcientiae, de quo nos loquimur, pertinet ad actiones hominum cujusque proprias, quae ſemper ita conformandae ſunt, ut rectae rationi congruant: et hae per omnia vitae humanae genera diffunduntur — Caſus conſcientiae quaerimus in actionibus hominum difficilioribus et dubiis, quae juxta ductum ſcripturae decidendae et dirigendae ſunt, ut conſcientia acquieſcere poſſit.

ren will. Die Auflöſung der Zweifel bei gewiſſen Handlungen nach Anleitung des Worts Gottes nennt er die Theologie der Gewiſſensfälle. Unter verſchiedenen möglichen Anordnungen und Eintheilungen wählt er die nach den Objecten des Menſchen. Da der Menſch es entweder mit Gott, oder den Engeln und Geiſtern, oder mit ſich ſelbſt, oder mit andern Menſchen zu thun haben kann, ſo zerfällt ſeine Caſuiſtik in vier Theile. Dieß waren die Vorſtellungen, welche dieſer Theologe von der Natur, den Quellen, den Grenzen und dem Umfange ſeiner Wiſſenſchaft hatte. Er war der Meinung, daß gewiſſe Handlungen ihrer Natur nach etwas Schweres und Zweifelhaftes an ſich haben, ſo daß ſelbſt Gelehrte mehr, als bei andern Handlungen, Mühe haben, zu entſcheiden, wie hier zu handeln ſey, und daß ohnehin dem Gewiſſen der Ungelehrten darin nachgeholfen werden müſſe. Daß die Caſuiſtik kein Syſtem auf ihrem eigenen Gebiete und Fundamente aufführen könne, ſondern ſich an die Moral anlehnen oder fragmentariſch anhängen müſſe, ſagt er zwar nicht ausdrücklich, muß es aber, nach ſeinem Plane zu urtheilen, eingeſehen haben. Die theologiſche Facultät zu Wittenberg ſagt es in der dieſem Werke vorangeſetzten Vorrede ausdrücklich, daß es keine Wiſſenſchaft oder ſpecielle Beſtimmung der unzähligen Gewiſſensfälle geben könne, ſetzt aber treffend hinzu: Gleichwie die Rechtsgelehrten und Aerzte nicht nur Räthe für gewiſſe Fälle geben und ſie ſelbſt in großen Bänden ſammeln, ſondern ſelbſt das, was bei ähnlichen, wahrſcheinlich vorauszuſehenden Fällen beſtimmt werden könne, in einer gewiſſen Ordnung vortragen,

gen, ſo könne man auch in der Theologie, außer den gelegenheitlich von den Theologen erſtatteten Gutachten, eine genaue Ueberſicht aller Gattungen von Gewiſſensfällen geben, ſie auflöſen und auf eine gewiſſe ſyſtematiſche Analogie beziehen [k]). Kein proteſtantiſcher Theologe aber hat ſo tief und ſorgfältig, ſo ſcholaſtiſch und ſyſtematiſch der Natur dieſer Wiſſenſchaft oder Kunſt im 17ten Jahrhundert nachgeforſcht, als Johann Olearius zu Leipzig in einem Buche [l]), welches daher eine vorzügliche Aufmerkſamkeit in der Geſchichte verdient.

Die Jeſuitiſche Caſuiſtik war es vornehmlich, welche ihn zu dieſem Buche veranlaßte. Ihre Lehre von der moraliſchen Probabilität und von der Richtung der Abſicht, ihre Willkühr in der Veränderung der Definitionen moraliſcher Gegenſtände und ihre Unterſcheidung der philoſophiſchen und theologiſchen Sünde ſcheinen ihm die vier vornehmſten Geheimniſſe ihrer verworfenen Caſuiſtik zu ſeyn. Er ſelbſt will reinere und feſtere Principien derſelben aufſtellen. Er hängt dieſe Einleitung ſeiner Moraltheologie an, weil er die Caſuiſtik als die Polemik derſelben betrachtet, und annimmt, daß ſie die Kenntniß der Moral vorausſetze.

Er

k) Praefat. p. 2.

l) Introductio brevis in Theologiam caſuiſticam, uſibus ſtudiorum Lipſienſium conſecrata. Lipſ. 1694. als Anhang der zweiten Ausgabe ſeiner Moraltheologie zuerſt gedruckt.

Er definirt die Caſuiſtik ſo, daß ſie diejenige praktiſche Wiſſenſchaft ſey, welche lehre, die zweifelhaften Gewiſſensfälle nach der untrüglichen Vorſchrift des Worts Gottes leicht, hinreichend und nach Grundſätzen zu entſcheiden. Nur das Gewiſſen des Wiedergebornen betrachtet er als das Subject derſelben. Wenn er ſie eine Wiſſenſchaft nennt, ſo nimmt er dieß Wort in einem weiteren Sinne für eine Fertigkeit, welche auf ſicheren und nothwendigen Principien beruht, und geſteht zu, daß man ſie auch eine Kunſt oder Weisheit nennen könne. Er nennt ſie praktiſch, weil ſie ſich durchaus auf Belehrung des zweifelhaften Gewiſſens in Anſehung menſchlicher Geſinnungen und Handlungen beziehe [m]). Ein anderes höchſtes Princip der Caſuiſtik, als die heilige Schrift, erkennt er gar nicht an [n]). Er macht auf die bibliſchen Stellen aufmerkſam, in welchen wirklich Gewiſſensfälle vorkommen, insbeſondere 1 Cor. VII. [o]). Er definirt einen Gewiſſensfall ſo, daß er eine hypothetiſche und in gewiſſe Umſtände eingeſchloſſene moraliſche Frage ſey, in Anſehung welcher das Gewiſſen eines Wiedergebornen zweifle oder zweifeln könne. Er führt noch eine andere Definition an, nach welcher Gewiſſensfälle Scrupel und Zweifel ſind, welche bei ſchwereren Handlungen aus wichtigen Gründen in den Wiedergebornen entſtehen, und worüber das Urtheil nach Anleitung der heiligen Schrift belehrt und geleitet werden müſſe. Er findet unter dieſen beiden Definitio-

m) cap. I. §. 2 ſq. 6. 7.

n) cap. II.

o) cap. III. §. 2.

finitionen nur den Unterſchied, daß die erſte mehr die Form, die andere mehr die Materie und die äußeren Urſachen der Gewiſſensfälle bezeichne [p]).

Die Fragen, welche in den Gewiſſensfällen vorkommen, theilte er in thetiſche und hypothetiſche, in beſtrittene und unbeſtrittene ein. Die thetiſchen finden alsdann ſtatt, wenn nur abſolut oder unbedingt gefragt wird, die hypothetiſchen alsdann, wenn wegen einer Sache unter gewiſſen Bedingungen und Umſtänden eine Frage entſteht. Die beſtrittenen ſind diejenigen, über welche öffentlich unter den chriſtlichen Kirchen und ihren Lehrern geſtritten wird. Dahin rechnet Olearius nicht nur die Streitigkeiten der Proteſtanten mit Katholiken, Anabaptiſten, Socinianern, Arminianern, ſondern auch unter ſich ſelbſt, z. E. über die Sittlichkeit der Schauſpiele, Verkleidungen, Lotterien. Unbeſtrittene caſuiſtiſche Fragen nennt er diejenigen, welche zwar inſofern zweifelhaft ſind, als einige darüber in Unwiſſenheit ſchweben, oder ſchwanken, oder eine entgegengeſetzte Praxis darin ſtatt findet, oder einige darin irren, welche aber in Anſehung des öffentlichen Bekenntniſſes aller Secten und Kirchen außer Streit ſind. Die hypothetiſchen und beſtrittenen Fragen rechnet er am meiſten zur Caſuiſtik. Er unterſcheidet noch außerdem hiſtoriſch-caſuiſtiſche Fragen, wenn ſie todte oder lebende Perſonen betreffen, welche keine Gewiſſensbelehrung von uns empfangen können oder verlangen, wenn

p) cap. III. §. 3. 4.

wenn aber doch ſolche Fragen um der Lebenden willen eine Entſcheidung bedürfen, welche in manchen ähnlichen Fällen von großem Nutzen ſeyn kann q). Die Zweifel, welche bei den Gewiſſensfällen vorkommen, beſchränkt er auf diejenigen, welche die Moral betreffen, welche aus Unwiſſenheit des Verſtandes, oder aus einem Verderbniß des Willens entſpringen, ſo daß das praktiſche Principium im Menſchen ohne Leitung ſich nicht helfen, oder den Handelnden vom Irrthum befreien kann, wenn er auch weiß, was zu thun iſt, und es thun kann und will, bei welchen endlich wichtige Gründe des Zweifelns vorhanden ſind, die aus göttlichen oder menſchlichen Geſetzen, oder aus gewiſſen Handlungen der Menſchen hergenommen werden. Er ſchließt alſo von den Gewiſſensfällen im eigentlichen Sinne des Worts alle bloß theoretiſche Fragen, alle, welche ſchon die Moraltheologie ſchlechthin entſcheidet, alle unbedeutende, abergläubiſche, ſcrupulöſe Fragen aus r).

Olearius unterſcheidet noch außerdem die caſuiſtiſchen Fragen, welche die Vergangenheit betreffen, wie z. E. was zu thun ſey, wenn man etwas Geſchehenes wieder gut zu machen wünſcht, oder die Gegenwart, ob man eine angefangene Handlung fortſetzen oder abbrechen ſoll, oder die Zukunft, ob man etwas thun oder unterlaſſen ſoll? Er unterſcheidet diejenigen, welche die Qualität einer Handlung betreffen: ob ſie erlaubt oder unerlaubt ſey, von denjenigen, welche ihre Quantität betreffen: ob etwas eine große oder kleine

q) cap. III. §. 5-11.
r) l. c. §. 12-15.

kleine Sünde ſey [s])? Von der Entſcheidung eines Gewiſſensfalls verlangt er, daß ſie kategoriſch und abſolut ſey, weil eingeſchränkte und bedingte Entſcheidungen nur bei einfach moraliſchen, thetiſchen und allgemeinen Fragen ſtatt finden können; in der Caſuiſtik aber alles speciell, hypothetiſch, beſtimmt, mit allen individuellen Umſtänden vorgetragen wird [t]).

Den eigentlichen inneren formalen Zweck der Caſuiſtik ſetzt Olearius in die Entſcheidung der Gewiſſensfälle, dabei nimmt er aber noch einen andern ſogenannten äußeren formalen Zweck derſelben an, nämlich die Beruhigung des Gewiſſens. Darunter verſteht er nicht diejenige, welche aus der Rechtfertigung durch den Glauben entſpringt, ſondern welche unmittelbar aus der Erneuerung und der Fortſetzung der Heiligung ihren Urſprung nehme, jeden Zweifel wegen einer chriſtlichen Einrichtung des Lebens, und jede Beleidigung Gottes oder des Nächſten ausſchließe. Er beſchreibt dieſe Beruhigung als Heiterkeit des Verſtands, welche jedoch nicht ganz ohne Flecken ſey, als edle Freiheit des Willens, welche zwar ohne Herrſchaft, jedoch nicht ohne alles Gefühl der inwohnenden Sünde ſey, als Reinheit der Affecten, welche jedoch nicht ohne Kampf ſey, als Freude und Vorgeſchmack der Seeligkeit. Er ſchreibt ihr Einheit zu, weil ſie alle unſere Affecten in Harmonie bringe, Wahrheit, weil der Glaube ſie beſtrale, des göttlichen Worts Regel

s) cap. IV. §. 4. 5.
t) l. c. §. 6. 7.

gel ſie leite, und Selbſttäuſchung ſie nicht betrüge, moraliſche Güte, weil ſie mit innerer und äuſſerer Tugend verbunden ſey, Vertrauen und Hoffnung [u]). Da dieſe Zwecke nur bei Wiedergebornen und Erneuerten erreicht werden können, ſo betrachtet er nur ſie als Subjecte der Caſuiſtik.

Auch Regeln zur genauen und glücklichen Entſcheidung der Gewiſſensfälle werden von Olearius vorgeſchrieben. Man ſoll den Fall jedesmal aufs genaueſte beſtimmen, die Ausdrücke erklären, den ſtreitigen Punct herausheben, den Fall aufrichtig, deutlich, ohne Zweideutigkeit, ſtreng entſcheiden. Man ſoll vorzüglich nach der heiligen Schrift und mit ausdrücklicher Ausführung ihrer Zeugniſſe, und aus theologiſchen Gründen entſcheiden. Zu größerer Vorſicht und um Vorurtheilen zuvorzukommen, ſoll man, wo es die Umſtände leiden, auch die Uebereinſtimmung der ſymboliſchen Bücher, der Kirchenordnungen, die Ausſprüche älterer und neuerer Theologen, auch Beiſpiele und Thatſachen zu Hülfe nehmen dürfen. Bei ſtreitigen Fragen ſoll man die Einwendungen kurz widerlegen. Bei Fällen, welche nicht leicht beſtimmt entſchieden werden können, bei problematiſchen Fragen, wo es nicht ſo klar iſt, was gethan werden ſoll, muß man das Sicherere wählen, und, wenn man auch die Sache unbeſtimmt läßt, ſein Urtheil ſuſpendirt und ſeine Unwiſſenheit bekennt, ſo muß man nicht zu dem rathen, was der Sinnenluſt ſchmeichelt und daher weniger ſicher iſt. Wenn einer zweifelt, ob etwas ein Adiaphorum iſt,

u) cap. V. §. 1-5.

iſt, ſo iſt es beſſer, Niemand zu ſagen, es zu thun, eben ſo, wie es auch beſſer iſt, wenn er ſich ſelbſt deſſen enthält, da es noch zudem gewöhnlich Aergerniß verurſacht. Dahin gehören die Fragen wegen der Schauſpiele, wegen des Parfümirens und des überladenen Schmucks der Haare, wegen der Tänze, Spiele, Wetten. Hier, ſagt Olearius, werden die Theologen und Candidaten, welche etwa die evidenten und zwingenden Gründe für das Gegentheil noch nicht einſehen, ſich keiner Gefahr ausſetzen und kein Aergerniß geben, wenn ſie die ſicherere und gewöhnlichere Meinung ernſter und frommer Theologen annehmen, wenigſtens nicht beſtreiten [v]).

Die äußeren Hülfsmittel zum Studium der Caſuiſtik und zur glücklichen Löſung der Gewiſſensfragen führt Olearius ſehr weitläuftig aus. Er rechnet dahin vor allen Dingen eine gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, und zeigt, wie die einzelnen zu derſelben gehörigen Bücher zur Caſuiſtik gebraucht werden können. Er fordert eine genaue Kenntniß des proteſtantiſchen und katholiſchen Kirchenrechts. Was das letzte betrifft, ſo verwirft er, wie ſich erwarten läßt, vieles in demſelben als unnütz, falſch und ungereimt, und mit den proteſtantiſchen Gewohnheiten und Anſtalten im Widerſpruch ſtehend oder durch ſie wenigſtens nicht beſtätiget; von anderen Theilen des kanoniſchen Rechts aber bemerkt er, daß ſie von den proteſtantiſchen Kirchen frei angenommen, ſtillſchweigend gebilligt, und durch Schriften der Lehrer

v) cap. IX. §. 2-9.

rer und Verordnungen der Fürſten beſtätigt wor- den ſeyen, oder auch ſchon an ſich ſelbſt oder als Theile des göttlichen Worts auch Proteſtanten ver- pflichten. Außerdem erklärt er einen geübten Ver- ſtand und Scharfſinn, Kenntniß der philoſophi- ſchen Wiſſenſchaften, auch gewiſſe hiſtoriſche, juri- ſtiſche und mediciniſche Kenntniſſe, theologiſche Er- fahrungen in der geiſtlichen Amtsführung, ge- meinſchaftliche Berathſchlagungen und Mittheilun- gen der Geiſtlichen, für nothwendige Hülfsmittel zur Caſuiſtik [w]). Dazu kommt der Apparat der- jenigen Schriften, welche entweder ausdrücklich oder gelegenheitlich, näher oder entfernt von der Caſuiſtik handeln, und von welchen Olearius ausführlich Nachricht ertheilt [x]). Kirchenväter, Canones der Kirchenverſammlungen, Schriftſteller des Mittelalters, Scholaſtiker, Summiſten, Ca- noniſten, Moraliſten, Caſuiſten, vor und nach der Reformation, Jeſuiten, katholiſche, lutheriſche, re- formirte, Socinianiſche, Arminianiſche Schriftſtel- ler werden hier der Reihe nach aufgeführt und nach ihrem Nutzen für die Caſuiſtik charakteriſirt [y]).

Man wird jetzt einſehen, worin das Weſent- liche und Unterſcheidende der Caſuiſtik der evange- liſchen Theologen beſtand, und wie weit mehr ſie über

w) cap. X.

x) cap. XI.

y) Ich habe hier mit Mühe aus einem in ſehr ſcholaſti- ſcher Form geſchriebenen Werke das Bedeutendere, Ver- ſtändlichere und Charakteriſtiſche zuſammengeſtellt. Man findet darin noch manches andere, namentlich über theo- logiſche Gutachten cap. 4. §. 9 ſqq., über das Gewiſſen cap. 8., über das Verhalten der Geiſtlichen bei caſuiſti- ſchen Fragen cap. 9. §. 11 ſqq.

über die Natur derſelben nachdachten, als die katholiſchen, welche gewöhnlich, ohne daran zu denken, nur eine ungeheure Menge caſuiſtiſcher Fragen und Auflöſungen ſammelten.

Außer Balduin und Olearius haben ſich unter den proteſtantiſchen Caſuiſten vorzüglich Bechmann zu Jena [z]) und Dannhauer zu Strasburg [a]) ausgezeichnet. Ihre Werke ſind mit beſonderer Genauigkeit, Gelehrſamkeit und Ordnung geſchrieben, und beſonders fleißig von Andern gebraucht worden. Zu ihnen kamen noch viele Andere, deren Schriften eben ſo wenig als die ihrigen hier näher charakteriſirt zu werden brauchen [b]).

Die

z) *Fridem. Bechmanni* Theologia conſcientiaria ſive tractatus de caſibus conſcientiae adornatus inprimis in gratiam eorum, qui ad ſacrum miniſterium aſpirant vel ad illud noviter admoti ſunt. Frcf. et Lipſ. 1692.

a) *Joh. Conr. Dannhaueri* liber conſcientiae apertus ſive theologia conſcientiaria. 2 Voll. Argentor. 1689. ed. 2. *Ejusd.* Theologia caſualis, quam e MS. publicae luci aſſeruit et in academia Pomeranor. diſſertationum academicar. argumentum ſtatuit *Joh. Frid. Mayer.* Gryphisw. 1706.

b) Folgende verdienen noch angeführt zu werden: *Ludov. Dunte* Deciſiones mille et ſex caſuum conſcientiae ex diverſis theologor. ſcriptis collectae, contractae et in brevitatem redactae ac juxta ordinem locorum theologicor. poſitae. Lubec. 1636. Da iſt Vieles hineingezogen, was zur Caſuiſtik nicht gehört. *Ge. Koenig* Caſus conſcientiae, qui in ſex capitibus doctrinae catecheticae ut et tabula oeconomica ſubinde ſolent occurrere, eruti et deciſi fideliter. Altorf. 1654. *Jo. Schmidii* Collegium caſuum conſcientiae. Argent. 1634. *Joh. Andr. Oſiandri* theologia caſualis, in qua quaeſtiones, dubia et caſus conſcientiae circa credenda

Die Leſer noch mehr in das Innere der proteſtantiſchen Caſuiſtik zu führen, zu zeigen, wie die evangeliſchen Theologen einzelne Gewiſſensfälle entſchieden, wiefern ſie darin übereinſtimmten oder von einander abwichen, iſt nicht Gegenſtand dieſer Geſchichte, welche ohnehin die Caſuiſtik nur als einen fragmentariſchen Anhang der Moral betrachtet, und ſie nur da in eine ausführlichere Unterſuchung zieht, wo man es wagt, die ganze Moral in eine Caſuiſtik umzuſchaffen. Auch würde eine ſolche ſpecielle Darſtellung entweder ſehr unbefriedigend ſeyn, oder eine äußerſt ermüdende und doch nicht belehrende Weitläuftigkeit verurſachen.

Fünftes Kapitel.

Von den evangeliſchen Theologen, welche eine Verbeſſerung der Sitten, der Sittenlehre und der Kirchenverfaſſung herbeizuführen ſtreben, und den myſtiſchen Moraliſten unter ihnen.

Im ſiebenzehnten Jahrhundert wurden in der evangeliſchen Kirche von mehreren Seiten öffentliche Klagen über den Verfall der Sitten in allen Ständen, über die herrſchende theologiſche Streitſucht und Scholaſtik, über die zweckwidrige Behandlung der theologiſchen Wiſſenſchaften, über die Unbrauchbarkeit und Unwürdigkeit der Prediger, über die Vernachläſſigung der praktiſchen Seite des Chriſtenthums

denda et agenda enucleantur. 6 PP. Tub. 1680. 81. 82. Das weitläuftigſte proteſtantiſch-caſuiſtiſche Werk. Noch mehrere ſ. in *Walch* Bibl. theol. II. 1128 ſqq.

thums laut. Der alte evangeliſche Lehrbegriff und die eingeführte Kirchenverfaſſung wurden zwar nicht geradezu und ſtürmiſch angegriffen; aber manche Klagen, welche geführt wurden, fielen doch auch mittelbar auf ſie zurück, und es wurden manche Verbeſſerungsvorſchläge gemacht, welche auch ſie betrafen. Ein Bedürfniß einer neuen Reformation wurde gefühlt und gab ſich dunkler oder deutlicher zu erkennen. So verſchieden auch ſonſt die Anſichten, Vorſchläge, Wünſche und Hoffnungen der weiſen, rechtſchaffenen und gottſeeligen Männer waren, welche hier in Betracht kommen, ſie ſtimmten darin überein, daß eine kirchliche Ordnung der Dinge erforderlich ſey, durch welche mehr Sittlichkeit, mehr chriſtlicher Sinn, mehr Herzensreligion befördert werde, und daß es der evangeliſchen Kirche an einer Sittenzucht und an wahrhaft erbaulichen Anſtalten mangle. Hätten ſie den öffentlichen ſymboliſchen Lehrbegriff abändern können, ſo würden ſie ihn einfacher und moraliſcher gemacht haben, und die Quellen der unſeeligen, auch ſittenverderblichen Streitigkeiten in der evangeliſchen Kirche wurden von ihnen nicht nur in der verkehrten Richtung der Zeitgenoſſen, ſondern auch in dem Lehrbegriffe ſelbſt geſucht. Alle ahneten etwas Unvollendetes und Mangelhaftes in Luther's Werke ſelbſt, Einige ſprachen es auch deutlich genug aus. Die Meiſten waren der Myſtik mehr oder minder ergeben, und ſuchten in ihr die Ruhe und den Frieden, welchen ſie in der beſtehenden Ordnung der Dinge nirgends finden konnten. Alle wollten durch eine neue Reform Vereinigung und Eintracht unter den ſtreitenden Partheien in ihrer Kirche herbeiführen, und dazu ſollte das Prakti-

ſche

ſche des Chriſtenthums in Gefühlen und Geſinnungen, wie in Sitten und Handlungen dienen.

Eine Geſchichte der chriſtlichen Moral kann dieſe Männer nicht übergehen. Sie wird es zwar nicht auf ſich nehmen, zu zeigen, wie dieſe Männer überhaupt die herrſchenden Sitten ihres Zeitalters beſchrieben und beſtraft haben, die Myſtiker, welche bloß aſcetiſche Schriften abgefaßt haben, oder die alchymiſtiſchen und theoſophiſchen, deren Myſtik nicht ſowohl eine moraliſche Tendenz, als vielmehr einen auf Erforſchung der Geheimniſſe der Natur und der Gottheit gerichteten Zweck hatte, zu charakteriſiren, noch auch alle die Schickſale und Streitigkeiten, in welche die wirklich hiehergehörigen Männer ſammt ihren Anhängern verwickelt wurden, zu erzählen. Aber da dieſe Männer vortreffliche chriſtliche Moraliſten waren, da ſie manche wichtige moraliſche Fragen öffentlich zur Sprache brachten und Unterſuchungen darüber veranlaßten, da ſie mit gröſtem Nachdrucke auf Einſchärfung des praktiſchen Chriſtenthums drangen und dadurch den theologiſchen Streitigkeiten ein Ende machen wollten, da die Verbeſſerung, welche ſie in der Bildung und dem Unterrichte der theologiſchen Studirenden auf Univerſitäten wünſchten, gleichfalls darauf gieng, daß mehr Moral und eine reinere, gemeinnützigere, kräftigere chriſtliche Moral gelehrt werden ſollte, ſo wird eine Geſchichte, wie dieſe, allerdings eine ſehr beſtimmte Rückſicht auf ſie nehmen müſſen. Sie braucht deswegen nicht alle aufzuführen, es iſt genug, wenn ſie die Hauptperſonen, von welchen dieſe merkwürdige Bewegung ausgieng, und welche gleichſam die Repräſentanten der übrigen ſind, aufführt.

Johann

Johann Valentin Andreä wurde im Jahr 1586. geboren, zu einer Zeit, wo bereits Erwartungen von einer im nächſten Jahrhundert bevorſtehenden großen Revolution in der Religion und Kirchenverfaſſung unter den Proteſtanten im Umlaufe waren. Dieſe Erwartungen waren vornehmlich aus dem dunkel gefühlten Bedürfniſſe des Beſſeren und aus gewiſſen Deutungen prophetiſcher Stellen der Bibel hergefloſſen. Die große Revolution ſollte ein goldnes Zeitalter herbeiführen und kurz vor dem jüngſten der Tage vorhergehen. Andreä zeigte bald große und mannichfaltige Talente, welche ſelten mit einander vereiniget ſind, und verband damit raſtloſen Fleiß und hohe Anſtrengung des Geiſts. Ein eben ſo tief eindringender, als umfaſſender Verſtand, eine fruchtbare, lebhafte, ſchaffende Phantaſie, ein treffender Witz, ein glückliches Gedächtniß, waren die Talente, mit welchen die Natur dieſen merkwürdigen Mann reichlich ausgeſtattet hatte. Als moraliſcher Weiſer war er dem Sokrates ähnlich, das Ziel aller ſeiner Talente und Bemühungen war auf moraliſche Aufklärung und Verbeſſerung gerichtet, ironiſch, ſpottend, ſtrafend, warnend, dichtend lehrte er Moral und Sittlichkeit. Gebildet durch das Studium der griechiſchen und römiſchen Claſſiker, der alten und neuen Dichter, war er doch ſelbſt noch als Dichter original. Er ſchrieb die Sprache der Gelehrten beſſer, als die meiſten Schriftſteller ſeines Zeitalters, und ſtudirte und begriff faſt alle Wiſſenſchaften, welche zur allgemeinen Bildung des Menſchen beitragen und damals ſtudirt werden konnten. Nur Reiſen, um ſich Kenntniß der Menſchen und der Welt zu er-

werben,

werden, ſchienen dieſem talentvollen Jüngling noch zu fehlen. Er trat ſie ohngefähr um das Jahr 1607. um ſo mehr an, da im Vaterlande, wie er ſelbſt in ſeiner Lebensbeſchreibung bezeugt, gewiſſe Hinderniſſe, welche er nicht deutlich bezeichnet, ſeinen Abſichten und Studien im Wege ſtanden. Am wichtigſten und entſcheidendſten für ſeine Denkart und für ſeine zukünftigen Plane wurde für ihn ſein Aufenthalt in Genf. Dort fand er, wie er ſagt, etwas Großes und Bedeutendes, was er nicht ſowohl nie vergeſſen, als wonach er nicht aufhören wird, ſich zu ſehnen [c]). Er ſah nicht nur die vollkommene Form eines Freiſtaats, und eine eifrige Sorgfalt, ſie zu erhalten, ſondern auch eine Cenſur, welche über die Sitten und die geringſten Exceſſe der Bürger wöchentlich Unterſuchungen anſtellt. Zuerſt wird, wie er ſagt, von den Aufſehern auf den Dörfern, dann von den Senioren, endlich vom Senate ſelbſt, je nachdem es die Größe des Verbrechens oder die Hartnäckigkeit und Rohigkeit des Verbrechers mit ſich bringt, unterſucht. Daher ſind alle Flüche, Kartenſpiele, Schwelgerei, Muthwillen, Zank, Haß, Betrug, Ueppigkeit, Faulheit, Ausbrüche des Zorns und dergleichen, noch mehr alle größere Verbrechen, welche faſt unerhört daſelbſt ſind, verboten. Dieſe Reinheit der Sitten, ſetzt Andreä hinzu, dient der chriſtlichen Kirche zu einer ſo großen Zierde, ſie iſt für ſie ſo durch-

c) Dum Genevae eſſem, notavi rem magni momenti, et cujus non tam memoriam, quam deſiderium niſi cum vita nunquam poſuero. S. die Auszüge aus ſeiner handſchriftlichen Selbſtbiographie bei *Weismann* Memorab. Hiſt. eccl. II. p. 933.

durchaus angemeſſen und paſſend, daß es nicht genug beweint werden kann, daß ſie uns fehlt, und daß alle Gute an ihrer Wiederherſtellung arbeiten müſſen. Hätte mich nicht die Verſchiedenheit der Religion abgehalten, ſo würde mich die Uebereinſtimmung der Sitten ewig gebunden haben, und deswegen habe ich ſeit dieſer Zeit mit allen Kräften dahin geſtrebt, unſern Kirchen ſo etwas zu verſchaffen [d]). Dieſe merkwürdige Stelle giebt einen Aufſchluß über die Veranlaſſung und den Zweck aller nachgehenden Bemühungen Andreä's. Er wollte eine Sittenzucht und Sittenverbeſſerung in der evangeliſchen Kirche eingeführt wiſſen, und da er dieß nicht unmittelbar bewirken konnte, ſo wandte er zwei Hauptmittel an. Er verfolgte die herrſchenden Sitten und Meinungen mit Satyren und Sarkasmen, und ſuchte eine Fraternität guter und weiſer Menſchen zur Verbeſſerung der Sitten zu ſtiften [e]). Ob er der Stifter des Roſenkreuzer-

d) *Weismann* l. c.

e) In ſeiner Selbſtbiographie bei *Weismann* p. 933 ſq. ſagt er: Succeſſit poſt unam alteramque ad Fraternitatem Chriſti invitationem, ludibrio illi Roſencruciano oppoſitam, ille plenus invidia *Menippus*, liberae ſed innoxiae linguae foetus, qui cum tam cordatis allubeſceret, quam pungeret vecordes. diverſa admodum ſorte exceptus eſt, cum boni ingenuam errorum noſtrorum confeſſionem admitterent, mali male ſibi conſcii ad ſuam injuriam revocarent. Ceterum, quod Deum ſancte teſtor, non ea mihi inſectandi petulantia fuit, aut nocendi ulla libido, quam declamitatores oggerebant, *ſed quod chriſtianam cauſam animo fervide foverem et quovis modo promo-*

kreuzerordens, ob er Verfaſſer der Allgemeinen und Generalreformation der ganzen Welt, der *Fama Fraternitatis* des löblichen Ordens des Roſenkreuzes an alle Gelehrte und Häupter Europa's geſchrieben, und der *Confeſſio fraternitatis Roſeae Crucis*, ſey, ob gar aus dieſem Orden der Freimaurerorden entſtanden ſey, iſt uns hier gleichgültig, wiewohl Andreä nach ſeinem Geiſte und ſeinen Planen allerdings dieſe Bücher geſchrieben haben könnte, ſo wie er viele andere Apologen auch geſchrieben hat. Seine Plane erweiterten ſich wirklich nach und nach, und ſchränkten ſich nicht mehr bloß auf die evangeliſche Kirche ein. Schriften, welche unſtreitig von ihm ſind, haben ganz offenbar neben andern Zwecken die Hauptabſicht, eine große chriſtliche Verbrüderung zur Beförderung der religiöſen und moraliſchen Aufklärung und Cultur zu ſtiften. Auch diejenigen Schriften, in welchen er Sitten ſchilderte, Laſter und Thorheiten züchtigte, und Ideale des wahren Chriſten und einer chriſtlichen Geſellſchaft entwarf, ſollten zu dieſem Zwecke dienen [f]).
Eine

tam vellem, quod cum plana via mihi negaretur, per ambages et cuniculos conſequi conatus ſum, non ſcoptico, quod aliquibus videbatur, genio, ſed ea arte, quam multi pii adhibuerunt, ut per luſum et ingenioſa allectamenta ſeria agerem et chriſtianismi amorem propinarem. Is mihi ſcopus, id conſilium fuit, *quod ſi non ſatis circumſpectum, aetati minus maturae et tot ſtimulis incitatoribus imputetur* — p. 935. *Uti religioni noſtrae nihil deeſt, ita diſciplinae pleraque abſunt* —

f) Invitatio fraternitatis Chriſti ad ſacri amoris candidatos Argent 1617. Pars altera 1618. Mythologiae chriſtianae ſive virtutum et vitiorum vitae humanae imagi-

Eine Fraternität kam zwar zu Stande [ff]), aber der Hauptzweck wurde verfehlt. Faſt alle Schriften Andreä's ſind voll von wehmüthigen Klagen und von Ausbrüchen des Unwillens über mißlungene Plane, getäuſchte Hoffnungen, Verkennungen, Widerſtand, Verfolgung, über die Gleichgültigkeit und Flucht ſeiner Freunde, über das unheilbare Verderben ſeiner Zeitgenoſſen, und zuletzt wurde alle Hoffnung, ſeine Plane ausführen zu können, von ihm aufgegeben [g]). Er hielt es jedoch für Pflicht,

imaginum LL. 3. Argentor. 1619. Reipublicae Chriſtianopolitanae deſcriptio Argent. 1619. Civis chriſtianus ſive peregrini quondam errantis reſtitutiones. Argent. 1619. Chriſtianae ſocietatis idea. Tubing. 1620. Verae unionis in Chriſto Jeſu ſpecimen, ſelectiſſimis ac probatiſſimis amicis ſacrum. Norimb. 1628. Menippus ſive dialogorum ſatyricor. centuria inaninatum noſtratium ſpeculum — Helicone juxta Parnaſſum. 1617. Ich habe davon eine Edit Colon. Brandenb. 1673. vor mir. Chriſtianus genuinus. Arg. 1615. Veri chriſtiani libertas, bonae cauſae fiducia, theologiae encomium. Argent. 1615.

ff) Dieß erhellt ganz klar aus einem Briefe an Comenius. S. Opp. Comenii didact. P. II. c. 29.

g) Beſonders charakteriſtiſch und kraftvoll ſind hier gewiſſe Stellen aus ſeiner Vorrede zur chriſtlichen Mythologie. Nachdem er die göttliche Kraft des Evangeliums zur Beſſerung der Menſchen gerühmt und den Widerſtand der Welt dagegen geſchildert hat, ſagt er: Cum multis abhinc annis inter juveniles aeſtus atque errores vincula mihi humanarum conſuetudinum quotidie graviora eſſe atque mox ſordere inciperent, non defuit quidam reluctandi ſubinde conatus, ſed ſpes abjiciendae tantae molis indentidem deſtituit, quod et ingenium mihi et vires Deus negaſſet et qui eodem mecum carcere detinebantur, plane acquieſcerent p. 3. Eben ſo p. 223 ſq. Itaque ad diverticula et ſeceſſus con-

Pflicht, zu reden, und fand es noch am angemeſſenſten, durch unſchuldige Dichtungen und Apologen auf eine ſanfte und ſcherzende Art ſein Zeitalter zurechtzuweiſen. Er glaubt, daß ihm dieß als einem Manne zukomme, welcher ſich der heiligen Wahrheit, dem öffentlichen Beſten, und der Bildung der Jugend eidlich verpflichtet, und unter tauſend Baaliten, Macchiavelliſten, Sophiſten und Betrügern Herz und Zunge niemals an die Bosheit vermiethet habe. Wenn du zitterſt, ſagt er, wird nicht auch ein Anderer zittern? — Willt du erſt vom Himmel berufen werden, daß du glaubſt, rechtſchaffen lebſt und die Wahrheit ſagſt? Dieſer Ruf iſt ſchon lange in dein Herz geſchrieben; wehe dir, wenn du dich ſtellſt, als hätteſt du ihn nicht gehört, oder aus eitler Furcht dich demſelben entziehſt [h]). Er iſt auch überzeugt, daß die Menſchen überhaupt gebeſſert werden können, daß Tugend und Wahr-

converſus, cum ſerenam tranquillitatem et liberale otium expectarem, quos non turbines, quos vertices non ſum, Deus bone, perpeſſus. Ut enim omnia caetera ommittam, una calumnia, beſtia ferociſſima ſimul et virulentiſſima, cum multiplicibus morſibus me invaſiſſet, haud paucos equidem annos exercuit. Quid enim, o Deus, calumnia auſa eſt, quid facere non voluit, nempe haereticum ſine articulo, chymicum ſine furno, decoctorem ſine aere, curioſum ſine cura, fratrem ſine ſocietate, magiſtrum ſine diſcipulo — — Interim amici riſerint, an doluerint, incertum, certe non ſuccurrerunt, ſed latratu territi, ad ſua abierunt — Credere amicis, et admirari humana, inſaniae proximum eſt, cum maxime iis opus habes, deſerunt, nec ratio vel veritas tuetur, omnia inviſa ſunt, ſi indigeas. Inde hoc bonorum ſummum, ut ab hominibus deſertus ad Deum redeas et terris proſcriptus ad coelum properes.

h) l. c. p. 222 ſq.

Wahrheit doch oft triumphiren, und daß es dem, der das Gute befördern will, nicht ganz an Theilnehmern fehlt [i]).

Wenn man die Lehre dieſes Mannes, namentlich ſeine moraliſche Lehre, darſtellen ſoll, ſo befindet man ſich in einiger Verlegenheit. Faſt Alles in ſeinen Schriften hat eine ſpecielle und individuelle Beziehung, immer iſt ſein Blick auf ſeine Zeitgenoſſen, oft auf einzelne Perſonen gerichtet, nie verliert er ſeinen Zweck, das Zeitalter zurechtzuweiſen und zu beſſern, aus den Augen. Zudem iſt bei ihm die Lehre überall in Dichtungen, Fabeln, Symbole eingekleidet. Die Materie hängt daher bei ihm ſo ſehr an der Form, daß man die erſte ohne die letzte nicht wohl geben kann. Es kömmt noch hinzu, daß er nirgends beſtimmt die Abſicht hat, die Lehren der Moral wiſſenſchaftlich zu ergründen oder ausgeſtattet mit exegetiſcher und hiſtoriſcher Gelehrſamkeit darzuſtellen, ſondern überall nur ſie anzuwenden, anzudringen, und zur Zucht und Beſſerung ſeiner Zeitgenoſſen zu gebrauchen. Er will nicht ſowohl Neues lehren, nicht ſowohl neue Entdeckungen auf dem Gebiete der moraliſchen Wiſſenſchaft machen, als das, was im Grunde Alle ſchon wiſſen oder wiſſen können, wichti-

i) l. c. p. 224. An emendari quicquam poſſimus, video ambigi — mihi perſuaſum eſt, poſſe — p. 228. Eſt cum pietati, cum integritati honos ſtat ſuus, eſt, cum veritas triumphat. Sed nec ſine ſociis es. Multos crede anhelare, multos crede plurima deſiderare. Intra conclavia ſunt, qui cor ſuum effundunt, quibus converſari neſcis quae ſit dulcedo. Illi liberas voces amant, et, ut plurimum perficiant, ſerio precantur.

wichtiger, ja zur Hauptſache machen, und bei ihnen zur Ausführung bringen. Man findet daher wenig in ſeinen Schriften, was für die Geſchichte der Moral als Wiſſenſchaft von Bedeutung ſeyn könnte.

Aber ſeine moraliſche Anſicht des ganzen Chriſtenthums, ſein Beſtreben, es zu univerſaliren, das Allgemeine desſelben hervorzuheben, auch das Poſitive desſelben zu moraliſiren und ſymboliſiren, die Gründe aller Religion und Moral in dem Herzen und Gemüthe des Menſchen zu ſuchen, und ſich zu einer reineren Myſtik zu erheben, dieß iſt es, was auch hier alle Aufmerkſamkeit verdient, und was deutlich aus ſeinen Schriften hervorleuchtet.

Ohne Widerſpruch ſchrieb er dem Evangelium eine Kraft zur Beſſerung der Menſchen zu, welche er von keiner Philoſophie erwartete. Er findet, daß nur dieſe vom Himmel ſtammende Lehre unter dem unbeſchreiblichen Widerſtande, welchen das Gute in der Welt finde, Kraft und Muth genug ſchenken könne, ſich dem reißenden Strome des Verderbens zu widerſetzen, und daß nur mit ihr etwas ausgerichtet werden könne, und ausgerichtet worden ſey [k]). Auf die Vertheidigung und Aus-

k) Es iſt der Mühe werth, ihn hier in ſeinem kraft- und gedankenvollen Style ſelbſt reden zu laſſen: Mirari haud raro contingit, unde illa generoſioris animi veluti violentia eſſet, qua haud pauci in mediis periculorum exercitibus verum bonumque profiteri et exprobrare aberrantibus caecitatem, ſimul ac provocare haeſitantes ad meliora auderent. Nam ſi id *Philoſophiae* tribuamus, cujus lumine ad exactiorem rerum morumque inſpectionem admittamur ejusdemque contempla-

Ausführung des rechtglaubigen lutheriſchen Lehrbegriffs läßt er ſich niemals ein. Er beſtreitet ihn zwar nicht, er bezeugt vielmehr öfters ſeine Rechtglaubigkeit, er rühmt Luther'n oft mit Begeiſterung, er erklärt es für einen ungerechten Vorwurf, daß er Luther'n habe Unrecht thun wollen, indem er auf Rechtſchaffenheit und Entfernung aller Spitzfindigkeiten gedrungen habe [l]. Er erklärt ſogar, daß er als getreuer Anhänger der in der Concordienformel wiederholten Augſpurgiſchen Confeſſion wolle, daß alles, was er ſchreibe, mit derſelben übereinſtimme, und

templationem alios afficere, alios convincere poſſe facile confidamus: tamen, quod ea nos in ſummis rerum faſtigiis deſtituit, nec ſane ab humanis fabulis inquinata non eſt, nunquam hanc laudem cum dignitate tuetur. Unde ad *chriſtianam religionem* facile devolvimur, ut hoc inuſitatum robur ei gratum referamus, cujus princeps *Jeſus Chriſtus*, omnis veritatis et bonitatis cor, artus ſuos, membra et articulos ita agat regatque, ne unquam in his vanitatum praeſtigiarumque tenebris ſacra eccleſiae compages obdormiſcat vel immoriatur. Ita enim evangelium Chriſti omnes hominum, ordines, ſtudia, mores, laboresque inclamat, ut tyrannos pungat, haereticos turbet, Epicureos rodat, Sophiſtas pudefaciat, vanos rideat, diſſolutos corripiat, omnes intime tangat, quicquid univerſus ſeſe mundus opponat. Evangelii quippe ea eſt ſapientiae acies, quae acumen rationis humanae non hebetet tantum, ſed diſſecet, is Fortitudinis chalybs, qui, quae Natura habet adamantina, facile perfringat, ut omnino quicquid invictum orbis noſter univerſus habet, ei uni adſcribamus. Mythol. chriſt. Praef. p. 1. 2.

l) — cum alii ad Lutheri viri ſanctiſſimi injuriam referrent, ſi quis requireret virum bonum et argutiarum impatientem l. c. p. 4.

und daß er alles, was ihr widerſpreche, verwerfe [m]). Allein ſchon das Letzte ſieht der Erklärung mancher katholiſcher Schriftſteller ähnlich, welche, obgleich aufs offenbarſte von dem Glauben ihrer Kirche abweichend, doch den ganzen Inhalt ihrer Schriften ihrem Urtheile unterwerfen und voraus alles zurücknehmen, was mit demſelben ſtreiten könnte. Andreä iſt zwar von dem Glauben ſeiner Kirche nicht offenbar abgewichen, aber es leuchtet doch klar aus ſeinen Schriften hervor, daß er der Rechtglaubigkeit, wie ſie in den ſymboliſchen Büchern, und namentlich in der Concordienformel beſtimmt war, nicht den hohen Werth beilegte, welchen ihr die Orthodoxen beilegten, und daß er dieſen Lehrbegriff nicht für unverbeſſerlich hielt. Nur Luther's männlichem Muthe, nur ſeiner Standhaftigkeit, nur ſeinem im Glauben angefangenen und vollendeten Werke, nicht aber ſeinem Lehrbegriffe, hält er Lobreden [n]). Aber auch einem Arminius hält er in einem beſondern Apologen ſolche Lobreden. Dieſer hatte ſich, überdrüſſig des Stadtlebens, ein Landgütchen auf dem Gebiete der göttlichen Philantropie angelegt. Seine Freunde kamen bei

m) — qui Auguſtanae confeſſioni in Concordiae formula repetitae addictiſſimus, *cum ea omnia mea conſentire volo et diſſentientia reprobo.* Das Letzte mit großen Buchſtaben gedruckt.

n) J. C. Mythol. p. 227. Quid vero agat vir bonus, ubi bono eſſe non liceat, ſi forte quaeras, paucis reſpondeo. Si animi ſatis habet, veritatem profiteatur, ſi minus, ſuam libertatem ne prodat. Illud certe paucorum eſt, nec niſi Deo armatorum et conſolidatorum, qui praeſentibus ſuccurrunt, famam poſteritati, praemium coelo committunt — Unus prope Lutherus completi miraculi eſt, qui invictus triumphavit — —

bei ihm zuſammen. Der Neid ſah dieß ungern, argwöhnte verdächtige Zuſammenkünfte und brachte es dahin, daß ſie den Bürgern verboten wurden. Dieſe aber kamen nur deſto öfterer und zahlreicher dahin, erbauten ſich zuletzt Häuſer daſelbſt und machten ein anſehnliches Dorf aus. Dieſem Beiſpiele folgten bald viele andere, und es entſtand eine Stadt, welche mit Mauern und Graben umgeben werden mußte. Als Arminius ſeine neue Stadt ſah, rief er voll Verwunderung aus: Gott iſt mein Zeuge, daß ich niemals ſo etwas im Sinne gehabt habe: Dank aber meinen Feinden, welche, wie ſie einſt einen Reuchlin, Erasmus, Luther und andere Athleten angetrieben und hoch gehoben haben, ſo auch uns durch ihren unzeitigen und blinden Eifer genöthiget haben, dieſe neue Stadt zu bauen, wo man von dem göttlichen Willen mildere und mit der Schrift mehr übereinſtimmende Lehren hören kann o). Wie weit iſt aber der Arminianismus vom Lutheranismus entfernt! Andreä haßte überhaupt die Secten unter den Chriſten. Die chriſtliche Religion, erzählt er uns, wurde gelobt, weil ſie die älteſte Weisheit, Weiſſagungen und Orakel, in ſich enthielte, weil ſie in allen Stücken mit ſich ſelbſt übereinſtimmte, weil einfältige und ſcharfſinnige Menſchen gleich feſt von ihr überzeugt wären, weil ſie durchaus Göttliches lehre, weil ſie alle andere Meinungen leicht widerlege, weil ſie endlich unter ſo vielen Verfolgungen doch unbeſiegt geblieben wäre, und aus allem dieſem erhelle, daß der wahre Gott ihr Urheber, Regent und

o) Mythol. Manipul. VI. apol. 2.

und Erhalter wäre. Da aber ſechs Menſchen von der verſchiedenſten Denkart und Meinung, ein Grieche, ein Römer, ein Afrikaner, ein Armenianer, ein Neſtorianer und ein Evangeliſcher ſich eine reinere chriſtliche Religion zueigneten und die Andersdenkenden der Hölle übergaben, ſo ſeufzte ein Anhänger der evangeliſchen Wahrheit, und ſprach: Jetzt ſieht man erſt, wie nothwendig es iſt, ein Oberhaupt der Religion und ein Muſter der Lehre und des Lebens zu haben, nachdem ſeine vornehmſten Nachfolger unreine, unreinere, ja die unreinſten Meinungen hervorgebracht haben [p]). In einem andern Apologen erzählt er uns folgende Geſchichte: Die Kirche trauerte darüber, daß die Brüder ſich ſo ſehr haſſen, ſich in die Secten der Philippiſten, Majoriſten, Antinomer, Flacianer, Ubiquiſten ꝛc. trennen, und dadurch dem Volke ein ſo großes Aergerniß geben. Sie gab alſo Georg Caſſandern, Phil. Melanchthon, Mart. Bucern und Jak. Andreä, als gelehrten und gemäßigten Männern, den Auftrag, die Partheien zuſammen zu berufen, das Zweifelhafte zu erklären, das Harte zu mildern, das Ungewöhnliche zu verbeſſern, das Verhaßte zu begraben. Sie gehorchten, und hörten mit großer Geduld das Geſchrei und die Zänkereien von allen Seiten an: da aber die Partheien ausgeſöhnt waren, und von allen etwas nachgegeben werden ſollte, ſo wären alle beinahe auf die Friedensſtifter ſelbſt losgefallen. Da zeigte es ſich, daß es vielmehr Streitigkeiten des Ehrgeizes und der Gelehrſamkeit, als der Religion ſeyen, und daß jene Benennungen nicht ſowohl geſucht

p) Mythol. Manip. III. apol. 13.

geſucht, als beigelegt werden, welche zuerſt für hart, alsdann, wenn ſie Beifall erhalten haben, für glorreich angeſehen werden. Da alſo die Friedensſtifter umſonſt arbeiteten, die Köpfe einig zu machen, ſo kam es zuletzt dahin, daß die Frommen und Beſcheidenen ſich unter der Eintrachtsformel des Wortes Gottes vereinigten[q]). Dieß iſt wohl deutlich genug. Auch die Nothwendigkeit einer neuen Reformation giebt Andreä klar genug zu verſtehen. Er will freilich Luther's Werk nicht tadeln, ſondern vielmehr die falſchen Lutheraner, welche von dem Geiſte ſeiner Lehre verlaſſen ſind, die Verkehrtheit und Unſittlichkeit ſeiner Zeitgenoſſen, den herrſchenden Streit- und Sectengeiſt; allein er giebt doch zu verſtehen, daß Luther's Werk und Anſtalt zur Erreichung ſeiner Zwecke nicht hinreichend war, daß es von Anfang an an einer gehörigen Kirchenzucht und Sittencenſur fehlte, und daß etwas Beſſeres an die Stelle des Alten geſetzt werden, und eine neue Revolution im Kirchenweſen bewirkt werden müſſe. Er findet, daß die ſogenannten Lutheraner mehr, weil ſie der Römiſchen Tyrannei und Treuloſigkeit, als der Verdunkelung der Religion überdrüſſig waren, wider den Pabſt aufgeſtanden ſind, daß ſie ſelbſt Anfangs nicht an einen ſo großen Abfall gedacht haben, bis ſie durch noch größeres Unrecht aufgereizt, zuerſt ihren Zungen und Federn, und dann auch ihren Händen den Lauf ließen, daß zuletzt der Haß gegen das Pabſtthum ſich unter mehreren Partheien theilte, die Kirche neue Wunden und neue Urſachen zu Wehklagen empfieng, welchen ſchwerlich jemand an-
ders

q) Mythol. Manip. V. apol. 42.

ders, als Chriſtus ſelbſt abhelfen könne. Er betet und wünſcht, daß Chriſtus, welcher ſchon oft Helden geſandt habe, durch welche die chriſtliche Welt gleichſam wiedergeboren worden ſey, ſeiner Kirche auch jetzt ihren Arzt nicht verſagen möge. Er erinnert ſich, daß Vieler Wünſche und Seufzer ſo etwas herbeiführen können, daß es aber zur beſtimmten Zeit nur unter einem ausgezeichneten Oberhaupte wirklich ausgeführt werde r). In derſelbigen Schrift, wo er dieſe Gedanken äußert, erklärt er ſich anderswo folgendermaßen. Nachdem die Evangeliſchen das Joch menſchlicher Conſtitutionen abgeworfen hatten, ſo hätten ſie ihren Nacken unter das ſanfte Joch des Herrn beugen ſollen. So aber werden jetzt menſchliche Conſtitutionen mit andern menſchlichen, ja mit kaum menſchlichen verwechſelt, und Wort Gottes genannt, die Sache ſelbſt aber iſt um nichts milder, ſo daß Verbannung oft beſſer iſt, als Freiheit. — Idole ſind hinaus geworfen, aber

r) Menipp. 26. p. 62. — Judicabis, cur ad primam Lutheri vocem Germani tam alacres tantoque numero aſſurrexerint, pertaeſi ſcilicet Romanum jugum, et perfidiam potius, quam obſcuratam religionem et exinde contra Pontificem minarum pleni. Ac nec illi ipſi de tanta deſertione cogitabant, donec majoribus injuriis ſtimulati, vincula primum linguis ſolverunt, et calamis, indeque mox manibus. Denique cum in varia capita odium Romanorum excreſceret, facta ſunt nova eccleſiae vulnera, novi cauſati planctus, quibus metuo ut quisquam niſi Chriſtus mederi poſſit — Oremus Chriſtum, ut qui heroas jam ſaepe dedit, per quos orbis chriſtianus quaſi renatus dici poſſit, non deneget etiam poſtremum fortaſſe eccleſiae medicum — Optare licet, ſperare licet, at tu memineris, multorum vota et ſuſpicia tale quid impetrare, ſed tempus definitum ſub inſigni aliquo capite adferre.

aber der Laſter Idole werden angebetet. Des Pabſts Primat wird abgeleugnet, aber wir errichten Päbſtchen. Die Biſchöfe ſind abgethan, aber Cyklopen führen Kirchendiener ein und werfen ſie hinaus, die Simonie war in üblen Ruf gekommen, aber wer verſchmäht heutzutag eine von Gold ſchwere Hand? Den Mönchen wurde Müſſiggang vorgeworfen, wie wenn jezt auf den Akademieen zu viel gearbeitet würde, die Klöſter ſind aufgehoben worden, ſo daß ſie ganz leer ſind oder Thiere füttern, die feierlichen Gebete ſind abgeſchafft, ſo daß jezt die Meiſten gar nicht beten, das Faſten iſt aufgehoben, jezt wird das Gebot Chriſti für eine ganz unnüze Stimme gehalten, um jezt nichts von den Gotteslaͤſterern, Ehebrechern und Wucherern zu ſagen — Da aber heutzutag das Heilige mit dem Unheiligen vermiſcht wird und die Religion von Weltlichen abhängt, ſo muß es geſchehen, daß man aus den Sünden nicht viel macht, daß die rechtmäßige Macht der Schlüſſel beſchränkt wird, daß diejenigen ſclaviſch werden oder in Gefahr kommen, welchen die Freiheit des göttlichen Worts anvertraut iſt — — [s]).

Wie ſehr Andreä das Univerſelle des Chriſtenthums hervorhob, und eben darin ſeine Wahrheit und Göttlichkeit ſah, leuchtet aus mehreren Stellen ſeiner Schriften deutlich hervor. Er wundert ſich, daß ſich faſt niemand um die Wahrheit der chriſtlichen Religion bekümmert. Er hält dieß für nothwendig, damit man das Geheimniß des Chriſtenthums, welches durch die ganze Natur verbreitet iſt und in der lieblichſten Harmonie in derſel-

s) Menipp. 82. p. 200 ſq.

derſelben ſtralt [t]), deſto mehr bewundere, diejenigen, welche außer der Kirche ſind, von ihren Irrthümern überzeugen könne, und ſich ſelbſt deſto feſter von der Reinheit und Vortrefflichkeit der chriſtlichen Religion überzeuge. Die Bäche des Chriſtenthums, ſagt er, fließen durch die ganze Welt. So einſtimmig iſt des Univerſums Bekenntniß von Chriſtus und ſeinem Evangelium, ſo groß die Concordanz der Welt, daß nicht einmal die dichteſten Nebel und abentheuerliche Fabeln die Stralen der Wahrheit genug verhüllen können, um nicht hie und da durchzubrechen, und die Weisheit der Welt, wenn man ſie ſtrenge unterſucht, eines Raubes zu beſchuldigen. Kein Wort der Wahrheit iſt aus dem Munde der Weiſen dieſer Welt hervorgegangen, was nicht mit dem chriſtlichen Geſetze oder der evangeliſchen Lehre Jeſu und der Apoſtel zuſammenſtimme, ſo daß jene auch wider ihren Willen ein Zeugniß ablegen müſſen. Der Alkoran und Talmud, die Metamorphoſen und die Orakel können, indem ſie eine ganz andere Abſicht zu haben ſcheinen, unter ihren dunkeln Schatten die Wahrheit nicht unterdrücken, ſondern laſſen ſie in hellen Stralen hie und da hervorbrechen, ein Chriſt erkennt ſie und geſteht, daß ſie ihm und ſeinem Chriſtus angehöre. Daſſelbige können wir von den Häreſieen unſers Zeitalters ſagen, welche, ob ſie ſich gleich unter einander anfallen und zerreißen, doch in vielen ſolchen Stükken mit einander übereinſtimmen, die einem Chriſten willkommen ſind und den Glauben an Gott beſtä=

t) — ut chriſtianismi myſterium per univerſam naturam diffuſum et jucundiſſima harmonia praefulgidum amplius admirari liceat — Menipp. 43. p. 103.

beſtätigen. Zuweilen bringen verſchiedene Herzen dieſelbigen Worte hervor — zuweilen ſtimmen verſchiedene Worte in Einem überein — Nichts ſollen wir dem göttlichen Worte vorziehen, wer dieß in ſich ſelbſt hört, der macht zwiſchen Weltlichen und Göttlichen, zwiſchen Heiden und Chriſten, zwiſchen Orthodoxen und Heterodoxen, am beſten und beſcheidenſten den Unterſchied u).

In dem Herzen der Menſchen ſucht Andreä die Gründe aller Religion und Moral u). Er findet in dem Inneren des Menſchen eine kleine Welt, welche ſo weiſe eingerichtet und ſo reichlich ausgeſtattet iſt, daß ſie die große Welt genau darſtellt und nicht weniger Wunder enthält. Hier, ſagt er, iſt Gottes Werk ins Kleine zuſammengezogen und drückt des Himmels und der Erde Bewegungen, Kräfte, Abwechſelungen, ihre Entzweiungen und des Verſöhners Chriſtus Vermittlung aus; dieſe innere Welt erfüllt den Menſchen, welcher ſich ſelbſt kennt, mit einer unendlichen Betrachtung der herrlichſten Dinge, ſo daß er in ſeinem Mittelpunkte aller Dinge Zuſammenkunft und Ausgehen anſchaut, und es ſehr zu beklagen iſt, daß ſo viele Menſchen unbekannt mit ſich ſelbſt umher-

u) Civis chriſtian. c. 46. p. 167-169. Nullus terrae angulus eſt, ubi Deus non ſpiret, neque mundus unquam tam erit ſpiſſus aut denſus, quem transſpirare caelicus afflatus non poſſit — Chriſtus ubique bonus eſt. Mythol chriſt. Praef. p. 9.

v) Itaque non opus erat Deum et divina alia alibi quam in pectoris ſacrario quaerere, interrogare et audire. Civ. chriſt. c. 1. p. 6.

umhergehen [w]). Er will nicht, daß der Menſch das Geſetz außer ſich ſuche und ſeine Pflichten erſt aus den Geſetztafeln lernen wolle, da der Finger Gottes in unſerem Herzen uns überzeuge, daß wir andern eben das ſchuldig ſind, was wir von ihnen fordern [x]). Für das höchſte Gut erklärt er die innere durch die Gnade gewirkte Seeligkeit, welche Jeſus das Reich der Himmel nenne, und dieſen Zuſtand beſchreibt er myſtiſch. Da trägt das menſchliche Herz unendliche Schätze der göttlichen Güte in ſich verſchloſſen und niedergelegt, welche zu erforſchen und zu entwickeln unausſprechliches Vergnügen gewährt. Denn Gott hat dem frommen Herzen einen kurzen Inbegriff des Himmels anvertraut, das iſt die wahre Selbſtgenügſamkeit, deren Beſitzer vollkommen beruhigt ſind und nichts bedürfen. — Daher haben Einige alles für dieſe Perle verſchwendet — Andere, reich durch dieſe Vereinigung, haben ihren Körper weggeworfen — andere, glücklich durch den Beſitz dieſes Edelſteins, haben ſich ſelbſt vergeſſen, ſind in das Nichts zurückgekehrt und haben ſich in die Gottheit verſenkt. Das iſt die Süßigkeit, welche, wenn einer ſie koſtet, macht, daß ihn keine Wolluſt mehr rührt, keine Traurigkeit niederwirft, keine Schmeichelei einnimmt, keine Drohung ſchreckt, keine Ehre erhebt, keine Strafe bekümmert, kein Leben vergnügt, kein Tod ängſtigt, daß er von allen Seiten in ſich ſelbſt genug hat und

w) Civ. chriſt. l. c.

x) Maligni hominis eſt, legem quaerere, et quid deceat velle ex tabulis ſcire, cum nos Dei in pectore digiti convincant, quod expetimus nobis idem deberi aliis. l. c. cap. 10. p. 39.

und um alles andere unbekümmert iſt. Mag die Welt über ſich oder unter ſich gehen, oder in ſich ſelbſt zuſammenſtürzen, er ſagt, daß ihn dieß nichts angehe, da, ſo lange es einen Himmel giebt, alles gut mit ihm ſteht. Glücklicher Reichthum, welchen keine Gewalt überwinden, keine Argliſt zerſtören kann, welcher durch einen bewundernswürdigen Wechſel alle Dinge des Weltalls in einen Punkt zuſammenzieht und aus dieſem Puncte wieder ins Unermeßliche ausdehnt, ſo daß niemand weniger Allein iſt, als der Chriſt, wenn er allein iſt: denn er hat den Himmel zum Begleiter [y]). Von der Theoſophie ſagt er, ſie erkenne und erforſche nichts von menſchlicher Erfindung, ſie ſey alles Gott ſchuldig, wo die Natur aufhöre, fange ſie an, und belehrt von Gott bewahre ſie ihre Geheimniſſe ſorgfältig auf; ſie ſey übrigens nur weniger Menſchen Sache, auch nicht

y) l. c. p. 50. cap. 13. Seinen Hang zur Myſtik verräth auch ſein ſchöner Apologe über Tauler Mythol. Manip. IV, 44. Da dieſer Myſtiker faſt immer in der Einſamkeit lebte und doch faſt alles wußte, was in der Welt vorgieng, ſo glaubten Einige, er habe Kundſchafter, Andere, er habe einen Zauberſpiegel, in welchem er alle Begebenheiten der Welt ſehen könne. Als er es hörte, ſo offenbarte er das ganze Geheimniß des innern Menſchen, und zeigte, wie er durch Einkehren in ſich ſelbſt und Abſchiednehmen von der Welt aller Wiſſenſchaften, Künſte und Handlungen Urſprung, Saamen und Adern beſitze und in dem Mittelpuncte der heiligen Ruhe alles anſchaue, und zuletzt das große Amphitheater der Seele finde, welchem, wenn der heilige Geiſt darauf ruhe, nichts im Weltall verglichen werden könne. Als dieß öffentlich bekannt wurde, ſo ſammelte er einige wenige aus dem Strudel der Welt zum ſeeligen Sabbat, den meiſten übrigen aber wurde er zum Spotte.

nicht jeder Fromme ſolle nach ihr ſtreben, da es allein auf Gott ankomme, mit ſeinem Lichte jemand zu beglücken. — Mag die Philoſophie Schwierigkeiten aufwerfen, die Theoſophie iſt ruhig, mag jene ſich widerſetzen, dieſe dankt, mag jene zweifeln, dieſe liegt ſicher zu den Füßen Jeſu [z]).

Dieſer Mann lebte in lauter idealiſchen Vorſtellungen. So verſetzt er ſich oft in eine andere Welt oder in ſich ſelbſt, in ſeine innere Welt, in ſeinen inneren Himmel, und entwirft ein Gemählde deſſelben. Dieß iſt der Zweck ſeines chriſtlichen Bürgers, welcher aus der Fremde in ſeiner Heimath angelangt iſt, dieß der Zweck ſeiner Beſchreibung der chriſtianopolitaniſchen Republik, welche zudem voll glücklicher Dichtung iſt und das Innere auch in äußeren idealiſchen Formen der geſellſchaftlichen Verfaſſung hervortreten läßt. Jene Schrift enthält zugleich einen kurzen Inbegriff der Moral. Dieſe beſchreibt die Stadt der aus der Welt vertriebenen Religion mit ihren Geſetzen und Einrichtungen. Sie beſchreibt die in ihr öffentlich gewordene moraliſche Geſetzgebung. Es iſt der Mühe werth, Proben aus dieſer Schrift vorzulegen. "Einer der Hörſäle dieſer Stadt hat die Ethik zur Vorſteherin, die Lehrerin aller menſchlichen Tugenden, welche nicht nur an Geboten und Regeln reich iſt, ſondern ſich auch durch die That ſelbſt und durch tägliche Proben an den Tag legt. Es iſt lächerlich, Andere zu dem zu ermahnen, wovon unſer Leben das Gegentheil ausdrückt. Diejenigen, welche nur himmliſch geſinnt ſind, ſollen nichts Irdiſches an ſich haben,

z) De republ. Chriſtianop. p. 130.

haben, die, welche die Gerechtigkeit einſchärfen, ſollen niemand Unrecht thun, die, welche zur Mäßigkeit rathen, ſollen nicht ſchwelgen. — Wenn Vorgänger da ſind, wird es an Nachfolgern nicht fehlen — Hier lohnt ſich die Mühe. Die Einwohner der Chriſtusſtadt rechnen das Glück nicht unter die Güter. Sie nennen es etwas Erdichtetes, was bloß in unſerer Meinung beſteht. Sie ſagen, wir begehren oder fliehen, was wir uns als gut oder ſchlimm vorſtellen, und, da es in unſerer Gewalt ſtehen könnte, es immer gut zu haben und zufrieden zu ſeyn, ſo machen wir durch Meinung, daß wir es ſchlimm haben und unzufrieden ſeyen; wir werden immer Mangel haben, wenn wir Dinge begehren, über welche wir nicht gebieten können, wir werden immer Ueberfluß haben, wenn wir nur das beſitzen, was uns niemand entreißen könne. So ſagen ſie, und ſo iſt es auch wirklich. Daher iſt niemand an unſerem Unglücke Schuld, als wir ſelbſt; wenn wir einzeln wollen, was nur allen zuſammengenommen gehört, und ſo in Fremdes Eingriffe machen, ſo haben wir immer Streit, ſo iſt immer einer, der uns überwindet oder unterdrückt, oder, wenn uns kein anderer quält, ſo thun wir uns ſelbſt niemals genug. Da dieß die Bürger der beſten Stadt wohl wußten, ſo wollten ſie, daß das höchſte Gut nur in ihrem Herzen ſeinen Sitz habe, und weil ſie nicht bloß ein eingebildetes höchſtes Gut wollen, ſo glauben ſie, daß Chriſtus es ſey, durch deſſen Liebe ſie in vollkommener Freundſchaft unter ſich vereiniget ſind, in vollkommener Wahrheit gebildet, und, um alles zu ſagen, durch vollkommene Humanität veredelt werden. Daß

wir dieſes nachahmen möchten, oder daß uns diejenigen, welche die Welt mit der größten Unſittlichkeit erfüllen, erlaubten, es zu thun, darum flehe ich zu Gott, dem Urheber, Erhalter und Belohner eines ſittlichen Lebens [a]). In der Chriſtusſtadt wird der Reiſende, welcher ſie beſucht, auch zu einem Presbyter geführt. Es iſt ein Mann von einem ehrwürdigen Alter, und aus ſeinen Mienen ſtralt eine gewiſſe Göttlichkeit. Keiner iſt mehr im göttlichen Worte bewandert, keiner kennt es mehr aus innerer Erfahrung als er. Als er mit ſanfter Wärme mit mir ſprach, ſo erkannte ich Gottes Geſandten, ſo wenig ſah man ſeine irdiſche Abkunft. Da ich nach unſerer Weiſe ihn mit Titeln beehren wollte, ſo nahm er ſie nicht an, er verachtete ſolche weltliche Thorheiten und ſagte, daß er ſich genug geehrt finde, wenn ich ihn als Diener Gottes und meinen Vater betrachte. Man ſagt, er werde ſehr oft von Gott angetrieben und bringe dann ungewöhnliche Dinge vor, jedoch mit der größten Nüchternheit des Geiſts. Nur einmal in der Woche, und zwar am Sonntag, redet er das Volk an, und unterrichtet es durch ſeine göttliche Ausrede. Alle geſtehen, daß ſie ihn niemals ohne innere Bewegung des guten Geiſts gehört haben. Er würde ſich ſchämen, Andere zu etwas zu ermahnen, was er nicht vorher ſelbſt gethan hätte, ſo daß er, wenn er auch ſchweigend in der Verſammlung daſteht, doch redet. Seine ganze Zeit verwendet er auf heilige Meditationen und Uebungen, vornehmlich aber auf Beförderung des praktiſchen Chriſtenthums, er ſucht kein anderes Vergnügen, als das der himmliſchen Speiſe. Als er mich ſegnete, weiß

a) De republ. Chriſtianopol. n. 73.

weiß ich nicht, welche mein ganzes Gemüth überſtrömende Wärme ich empfand. Die wahre Theologie iſt in der That wirkſamer, als das Predigen Vieler. Ich erröthete, als ich mich an den Ehrgeiz, die Habſucht, den Neid, die Völlerei einiger, und an andere unheilige Gewohnheiten des heiligen Ordens erinnerte. Man ſollte glauben, daß ſie das nicht glauben, wovon ſie Andere überzeugen wollen, wenn ſie anders zu überzeugen gelernt haben. Mir gefiel mein Presbyter, ein Mann von warmem Geiſte und kaltem Fleiſche, ein Liebhaber des Himmels und gleichgültig gegen die Erde, Jedem der Nächſte durch Liebesdienſte, entfernt von aller Schwazhaftigkeit, trunken von Gott, ſich aller Wollüſte enthaltend, wachſam für die Heerde, für ſich ſelbſt ſchlafend, der erſte an Verdienſt, der lezte an Ruhm. — Er iſt Gatte. Seine Gattin iſt das auserwählteſte Weib, ſie iſt fromm und mäßig, und unterläßt nicht, ihren Mann an alles zu erinnern, was gut iſt. Da ſie höchſt verſtändig iſt, ſo wird ſie nicht leicht betrogen, da ſie höchſt aufrichtig iſt, ſo betrügt ſie niemals. Ihre Miene iſt immer heiter, ihr Gemüth immer ruhig: denn ſie iſt aufs beſte verheirathet; ſie hat ihren Mann mit vielen und blühenden Kindern beglückt, unter welche auch Alethea und Parrheſia gehören. Sie beſorgt alle ihre Geſchäfte pünktlich, iſt reich durch ihre Ehe und empfindet keine Luſt nach Fremdem, ſie läßt nichts aus Nachläſſigkeit zu Grunde gehen und befleißigt ſich in allen Stücken der Reinlichkeit. Sie redet, wo es nöthig iſt, liebt übrigens das Stillſchweigen; wo es auf Geſchicklichkeit und Fleiß ankömmt, hat ſie ihres gleichen nicht: daher ſind des Heiligthums Decken und

Vorhänge durch ihre Hände gewirkt. Dieſes Weib heißt — Gewiſſen. Der Presbyter theilt keine Sacramente aus und verrichtet gar keine kirchlichen Gebräuche, dieß überläßt er als das Geringere dem Diakonus [b]). — Auch ein Vorſteher menſchlicher Wiſſenſchaften iſt in dieſer Stadt, ein Gelehrter. Er iſt ohne Stolz und Autorität, alles iſt an ihm menſchlich. Man glaubt von ihm, daß er alles wiſſe, er ſelbſt iſt beſcheiden, und führt keine Ehrentitel. Er ſagt, daß derjenige Fortſchritte gemacht habe, welcher ein Schüler des heiligen Geiſts heiße. Wenn man ihn nach dem Inbegriffe aller Gelehrſamkeit fragt, ſo nennt er den gekreuzigten Chriſtus und ſagt, daß auf ihn alles abzwecke — Er erforſcht die Erde, um den Himmel ſchätzen zu lernen, und, wenn er des Himmels Werth erkannt hat, ſchätzt er die Erde gering. Er mißbilligt jede Literatur, welche Chriſtus nicht näher bringt, er verwünſcht jede, welche von ihm entfernt. Er ſagt, daß man der Kirche, welche ſo viele tauſend Jahre auf dem Oceane der Welt umhergeſchwommen wäre, alle Sprachen, alle Geſchichte, alles Raiſonnement, alle Naturkenntniſſe ſchuldig ſey — daß nur die Chriſten etwas wiſſen, aber aus Gott, die übrigen aber unwiſſend ſind, weil ſie etwas aus ſich wiſſen wollen [c]).

Wenn man dieſen Mann den Erasmus der Proteſtanten nennt, ſo thut man ihm kaum genug Ehre an. An männlicher Kraft, Entſchloſſenheit und Beſtimmtheit war er ihm überlegen

b) l. c. n. 30. 31. 32. p. 76 ſqq.
c) l. c. n. 36. p. 87 ſq.

gen [d]), in den Geiſt der Religion und des Chriſtenthums drang er tiefer ein, als moraliſcher Schriftſteller hatte er mehr Innigkeit, und in nützlichen moraliſchen Dichtungen war er ſchöpferiſcher und glücklicher. † 1654 [e]).

Ein Zeitgenoſſe von ihm war Joh. Arndt. Andreä hatte die tiefſte Verehrung vor ihm und ſtimmte ſeinen Bemühungen vollkommen bei. Er ſtiftete ihm einen bedeutungs- und ehrenvollen Apologen [f]), er widmete ihm ſeine Beſchreibung des Chriſtusſtaats [g]). Arndt war der Tauler oder Kempis der Proteſtanten, und fand, wie ſie, unter allen chriſtlichen Religionspartheien eifrige, erbaute und dankbare Leſer. Wie viele Schriftſteller können ſich einer ſo weit ausgebreiteten,

d) Man ſehe ſeinen eigenen treffenden Apologen über Erasmus II, 27. Mythol.

e) S. mein Programm: De *Joh. Valent. Andreae* conſilio et doctrina morali. Goett. 1808.

f) Mythol. I, 5.

g) Dieſe gedrängte und treffende Zueignung heißt ſo: Ehrwürdiger Vater in Chriſtus! Dieſer unſer neuer Staat erkennt dich an und blickt auf dich zurück: denn da aus jenem großen Jeruſalem, welches du mit großem Geiſte wider Willen der Sophiſten erbaut haſt, eine kleine Colonie hieher geführt worden iſt, ſo kann ſie nicht anders als alles auf dich beziehen, dir für ihre Anſtalten und Geſetze danken, und dich bitten, daß du ihr nach deinem Wohlwollen anzeigen mögeſt, was noch zu ergänzen oder zu beſſern iſt. Möge dich Gott bey deinem ehrenvollen hohen Alter noch viele ſehen laſſen, welche durch deine Belehrung ſich der Frömmigkeit, Rechtſchaffenheit und Gelehrſamkeit befleißigen. Lebe wohl und fahre fort, deinen Verehrer Gott zu empfehlen.

ten, dauerhaften, ſchönen und edlen Wirkſamkeit auf die Gemüther rühmen, als er? Seine Bücher vom wahren Chriſtenthum machen nicht bloß ein Erbauungsbuch aus. Es iſt überlegte, von Grundſätzen ausgehende, moraliſche Myſtik, übrigens zugleich zur Erhebung und Reinigung der Gemüther und zur Verbeſſerung der Sitten angewandt und dargeſtellt, was man in dieſem Buche findet. Es iſt die Lehre eines Tauler, Kempis und der deutſchen Theologie, welche in dieſem Buche nur von den unterſcheidenden Lehren des Katholicismus getrennt, und den Grundſätzen der Evangeliſchen möglichſt angepaßt angetroffen wird. Kein Wunder übrigens, daß Arndt von den ſtrengen Lutheranern vieler Irthümer beſchuldiget wurde. Wenn er ſichs auch ſelbſt nicht deutlich bewußt war, daß er von dem rechtglaubigen Lehrbegriffe abweiche, wenn er noch ſo oft ſeine Uebereinſtimmung mit den ſymboliſchen Büchern förmlich bezeugte, wenn er auch Abänderungen in den ſpäteren Ausgaben ſeiner Bücher vom wahren Chriſtenthum vornahm, ſo blieb doch immer noch etwas übrig, was mit jenem Lehrbegriffe, in ſeiner Strenge genommen, nicht ganz zuſammenſtimmte, aber eben dieſes Etwas iſt eine gewiſſe freiere moraliſche Tendenz, ein gewiſſer unmittelbar praktiſcher Geiſt. Abgerechnet viele offenbar ungereimte und ungerechte Vorwürfe, welche man dieſem trefflichen Manne wegen ſeiner Rechtglaubigkeit machte, waren andere ganz gut gegründet, aber in der That eben ſo viele Lobſprüche für ihn, eben ſo viele Beweiſe, daß er den Lutheriſchen Lehrbegriffe moraliſiren und zur reinen Myſtik erheben wolle, oder ihn vielmehr in ſich ſelbſt ſchon moraliſirt

liſirt und myſtificirt habe. Wenn er ſich auch noch ſo oft verwahrt und noch ſo ſorgfältig hütet, ſo entwiſchen ihm doch immer wieder Aeußerungen, welche nicht zu Luther's ſtrenger und beſtimmter Lehre ſtimmen. Schon die Wahl mancher Ausdrücke aus den älteren Myſtikern konnte in keine rechte Harmonie mit dieſer Lehre gebracht werden, und manche Vorſtellungen von ihnen, welche Arndt in ſein Buch verſetzte, waren unter Evangeliſchen neu und ungewöhnlich, und die orthodoxen Theologen wußten gar nicht, wo ſie ſie in ihrem Syſteme hinſchieben ſollten. Man las hier: Alles ſey aus Gottes Weſen gefloſſen, in jeder Creatur ſey etwas vom Weſen Gottes, die Menſchen ſollen das wieder werden, was ſie ewig in Gott geweſen, alle Geſchöpfe haben einen Funken von der Güte Gottes empfangen, die heilige Schrift ſey dem Aeußerlichen nach ein todter Buchſtabe, das Neue Teſtament ſey nur ein äußeres göttliches Zeugniß, das Wort Gottes ohne Verwandlung ins Leben ſey ein bloßer Schall, die Rechtfertigung geſchehe von innen heraus aus dem Grunde unſerer Seele, ſie ſey ſammt der Heiligung in der neuen Geburt enthalten, der Glauben gelte nichts ohne Liebe, die Liebe ſey das rechte neue Leben, das Leben Chriſti im Glaubigen, wenn nicht die Buße in Ertödtung der Eigenliebe, in Selbſtverleugnung und Beſſerung beſtehe, ſo ſey Chriſtus den Menſchen nichts nütze, wenn einer die ganze heilige Schrift wiſſe, ſo heiße es nichts ohne ein heiliges Leben, die Seele habe ein verborgenes, lauteres und bloßes Weſen, welches mit der Welt nichts zu thun habe und von Verſtand und Erkenntniß verſchieden ſey, und in ihrem Weſen ſey

der Siz Gottes und ſein Reich, äußere Dinge ſeyen nur Mittel, aber nicht der Schaz in uns. Man fand Stellen, wo von allen äußern Cärimonien mit einer gewiſſen Gleichgültigkeit geredet war. Man ſah, daß noch mehr auf Gottſeeligkeit und Rechtſchaffenheit, als auf Glauben, mehr aufs Leben als auf die rechtglaubige Lehre gedrungen werde, daß Jeſus mehr als Beiſpiel zur Nachfolge, als Lehrer der Tugend durch Wort und That, denn als Erlöſer dargeſtellt werde. Mit der rechtglaubigen Lehre von den Gnadenwirkungen, vom Glauben, von guten Werken, von Rechtfertigung und den Sacramenten ließen ſich ſolche Stellen nicht ganz vereinigen, ſo ſehr auch Arndt in andern Stellen ſie zu beſchränken und mit jenen Lehren einig zu machen ſuchte [h]). Mit Recht ſteht

h) Man wird hier keine Nachweiſungen aus Arndt's Schrift vom wahren Chriſtenthum erwarten, wo das, was oben angezeigt iſt, in ſo unzähligen Stellen vorkommt. Eben ſo wenig gehört eine ausführliche Beſchreibung derſelben hieher. Das erſte Buch iſt wahrſcheinlich 1605. zuerſt herausgekommen, zu welcher Zeit aber die drei andern Bücher zuerſt herausgekommen ſeyen, weiß man nicht gewiß. Das erſte Buch heißt das Buch der Schrift, und zeigt, wie in einem wahren Chriſten der alte Menſch täglich ſterben und Chriſtus in ihm leben ſoll; das zweite heißt das Buch des Lebens oder Chriſtus, und zeigt, wie der Menſch durch Chriſti Verdienſt, Lehre, Beiſpiel Sünde, Gefahr und Leiden überwinden und durch ſeine Kraft ſtark werden ſoll; das dritte heißt das Buch des Gewiſſens, und zeigt, wie Gott den höchſten Schaz, ſein Reich in des Menſchen Herz, als ein inneres Licht der Seele gelegt habe; das vierte heißt das Buch der Natur, und zeigt, wie das große Weltbuch der Natur von Gott zeuge und zu Gott führe. Von den Streitigkei-

ſteht er alſo unter denjenigen Schriftſtellern, welche ein Bedürfniß des Beſſeren in der evangeliſchen Kirche fühlten, welche eine Verbeſſerung der Sitten und auch wohl der Verfaſſung und Lehre zu bewirken ſtrebten und eine reine heilige Myſtik in die Gemüther der evangeliſchen Chriſten zu verſetzen ſuchten. Seine Schrift vom wahren Chriſtenthum iſt die erſte ihrer Art. Das gottloſe Leben ſeiner Zeitgenoſſen hat ihm, wie er ſelbſt ſagt, Veranlaſſung dazu gegeben, und ſein Hauptzweck geht dahin, zu zeigen, daß der Glauben nothwendig ſich in Tugend und Gottſeeligkeit thätig beweiſen, daß man nicht nur Chriſti Diener und Liebhaber, ſondern auch ſein Nachfolger ſeyn müſſe. Er beſchreibt alſo den Anfang und Fortgang, die Hinderniſſe, Uebungen, Mittel und das Weſen der ächten praktiſchen Gottſeeligeit faßlich, bilderreich, bibliſch, gefühlvoll und aus eigener Erfahrung. † 1621.

Im 17ten Jahrhundert gab es mehrere, einem Andreä und Arndt ähnliche Männer. Joh. Balth. Schupp züchtigte die verdorbenen Sitten ſeines Zeitalters durch bittere Satyren [i]) † 1661. Balth. Meisner zu Wittenberg † 1626. Heinr. Müller zu Roſtock † 1675. Joh. Saubert zu Nürnberg † 1646. Paul Tarnov † 1633. Quiſtorp zu Roſtock, Reiſer zu

tigkeiten, welche über dieſe Schrift geführt ſind, und den dahin gehörigen Schriften giebt Walch in der Einleitung in die Religions-Streitt. der luther. Kirche III. 191-242. Nachricht.

i) Sammlung ſeiner Schriften Frkf. a. M. 1701. S. von ihm *Molleri* Hiſt. Cherſon. Cimbr. III. 496 ſq.

zu Hamburg † 1686. und Andere machten ihre frommen Wünſche öffentlich bekannt, deckten die Mängel der herrſchenden Lehrart, die Unzulänglichkeit des öffentlichen Gottesdienſtes, die Gebrechen des geiſtlichen Standes und der Lutheriſchen Kirchenverfaſſung auf, und ſuchten eine gefühlvolle und freiere Myſtik mit dem ziemlich hölzernen und ſteifen ſymboliſchen Lehrbegriffe in Verbindung zu bringen [k]).

Am meiſten aber zeichnete ſich Phil. Jak. Spener, (geb. 1635. im Elſaß) zuerſt Docent zu Strasburg, hernach in geiſtlichen Aemtern zu Frankfurt am Mayn, darauf zu Dresden, und zulezt zu Berlin † 1705. unter den Männern dieſer Art aus. Was er ſagte und wünſchte, haben viele Andere vor und neben ihm geſagt und gewünſcht, aber nachdem es aus ſeinem Munde und aus ſeiner Feder gekommen war, brachte es eine große Erſchütterung in der ganzen evangeliſchen Kirche vor, hätte beinahe das bisherige Gebäude ihrer Lehre und Verfaſſung umgeſtürzt und erzeugte Streitigkeiten, welche faſt vierzig Jahre

k) *Meisneri* Pia deſideria ac conſilia theol. de quibusdam defectibus in et ab eccleſiis evangelicis tollendis — Müller ſuchte ſeine Abſichten durch aſcetiſche Schriften zu erreichen — *Saubert* de diſciplina eccleſia reſtauranda, ein Freund Andreä's, welcher von ihm in ſ. Leben bei *Weismann* l. c. p. 937. mit den höchſten Lobſprüchen redet, und ein Mitglied ſeiner Fraternität, — *Tarnovius* de novo evangelio, darunter verſtand er die Lehre, daß man nur an Gottes Gnade glauben und die äußere Kirchenordnung beobachten dürfe — *Quiſtorp* pia deſideria — Von Reiſer'n ſ. Thieß Hamburg. Gelehrt. Lex. III. 122. Vergl. überhaupt Walch a. O. IV. S. 1056 ff.

re hindurch fortgedauert haben. So bedarf oft das, was lange Zeit hindurch ſtiller vorbereitet und auch wohl laut, aber ohne Wirkung, gewünſcht, und ſcheinbar unterdrückt worden iſt, nur eines Mannes, der an die Spitze tritt, oder von der Vorſehung an dieſelbige geſtellt wird, um öffentlich zu werden, mächtig um ſich zu greifen und ſogleich eine unerwartet große Anzahl von warmen Freunden und Vertheidigern zu finden. Spener war durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften und durch ſeine äußeren Lagen zu einer ſolchen Beſtimmung von der Vorſehung berufen. Neben einer umfaſſenden, mannichfaltigen Gelehrſamkeit und einem durchdringenden Scharfſinne war er ein Mann, welcher eine große Welt- und Menſchenkenntniß beſaß, von einem durchaus praktiſchen Geiſte beſeelt war, ſein Zeitalter ſtudiert hatte, ſich durch Sanftheit, Liebenswürdigkeit, Humanität und ächte Gottſeeligkeit des Charakters auszeichnete, und ſich in der Mutterſprache ſo klar, naiv, eindringend, voll und harmoniſch auszudrükken wußte, wie vielleicht kein Schriftſteller ſeines Zeitalters. Die Schriften eines Tauler und Kempis, eines Arndt und Val. Andreä ſchätzte er beſonders hoch. Von Tauler's Schriften und der deutſchen Theologie pflegte er zu ſagen, Luther ſey durch ſie, neben der heiligen Schrift, das geworden, was er geweſen ſey [l]). Arndten nannte er öfters den herrlichen Mann und Nachfolger Luther's [m]). Andreä'n nennt er den tiefſinnigen [n]), und ſagt von ihm, er

l) Pia deſideria. S. 140.

m) a. O. S. 154. u. anderswo.

n) a. O. S. 29.

er achte ſeine Schriften ſo hoch, daß, wenn er einen Mann zur Beſſerung der Kirche aus dem Grabe wieder erwecken und hervorbringen könnte, es vielleicht viel Nachdenkens bedürfen würde, ob er einen andern vor ihm dazu erwählen würde o). Er blieb nicht bloß bei Klagen, bei idealiſchen Darſtellungen, Wünſchen und Vorſchlägen, wie ſeine Vorgänger ſtehen, ſondern ſeine Verbeſſerungsvorſchläge waren mit tiefer Welt- und Menſchenkenntniß und mit behutſamer Ueberlegung und Beſchränkung verbunden, er legte ſelbſt Hand an das Werk, und bewies in wirklichen Anſtalten und in Ausführung ſeiner Abſichten eine große praktiſche Geſchicklichkeit. Es waren im Ganzen nur wenige neue Hauptideen, welche er ausſtreute, nur wenige Verbeſſerungsvorſchläge, welche er machte, nur wenige neue Anſtalten, welche er einführte, aber ſie griffen ſo tief ein, daß die Bewegung ſich der ganzen evangeliſchen Kirche mittheilte, daß immer neue Fragen zur Sprache kamen, daß kein Punkt der evangeliſchen Glaubenslehre unberührt, unangefochten und unerörtert blieb, und daß auch die Moral und ihr Verhältniß zur Theologie in eine ganz neue ſorgfältige Unterſuchung gezogen wurde.

Im Jahre 1675. gab er als Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Arndt's Poſtille Fromme Wünſche oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Beſſerung der wahren evangeliſchen Kirche, ſammt einigen dahin einfältig abzweckenden chriſtlichen Vor-

o) Erzählung deſſen, was wegen des ſogenannten Pietismi in Deutſchland vorgegangen. S. 31.

Vorſchlägen heraus. Dieſe Vorrede, welche nachher als ein beſonderes Buch oft wieder herauskam [p]), enthält ſchon den Keim und die Principien von allem, was er nachher ſchrieb und worüber geſtritten wurde.

Spener klagte in dieſer Schrift über den betrübten Zuſtand der Chriſtenheit überhaupt und insbeſondere in der lutheriſchen Kirche. Er ſchilderte die Gebrechen aller Stände, insbeſondere des geiſtlichen, in welchem er eine Reformation für abſolut nothwendig hielt. Er will nicht leugnen, daß Gott in dieſem Stande die ſeinigen übrig behalten hat, er will ſich nicht von der Zahl derjenigen ausnehmen, welche des Ruhms mangeln, den ſie vor Gott und der Kirche haben ſollten, er will ſelbſt nicht in Abrede ſeyn, daß auch durch unwürdige Prediger Gutes gewirkt werde, aber er findet faſt überall unter dieſem Stande einen Mangel des wahren, lebendigen Glaubens und der Früchte deſſelben [q]). Es iſt ihm ein ſchreckhafter Gedanke, daß die Lehre von der ernſtlichen inneren Gottſeeligkeit Manchen ſogar verborgen iſt, und daß, wer dieſelbige mit Eifer treibet, kaum dem Verdachte eines heimlichen Papiſten, Weigelianers oder Quäckers entgehen könne [r]). Er zeigt, wie der herrſchende theologiſche Streitgeiſt die Wirkung habe, daß man ſich um die unter allen Chriſtenpartheien anerkannte Lebensregeln wenig bekümmere, daß man das Eine, was noth ſey, vernachläſſige, daß man alles auf Verſtärkung ſeiner

p) Ich gebrauche die Ausg. Frkf. a. M. 1680.

q) a. O. S. 11. 12. 15.

r) S. 17 f.

ner Parthei, nicht aber auf Beförderung der Gottſeeligkeit anlege [s]). Er bemerkt mit Wehmuth, daß manche Sünden gar nicht mehr für Sünden, oder für unbedeutend gehalten werden, z. E. die Berauſchung, daß man die Leute, welche wider ſolche Sünden eifern, für ſeltſame, wunderliche Leute erklärt, welche aus andern, als Schriftgründen, gewiſſen Ergötzlichkeiten feind ſeyen, daß man meint, wenn man etwas Böſes nur nicht oft oder täglich, ſondern nur zuweilen und gelegenheitlich thue, ſo habe es nichts zu bedeuten, daß man es für keine Sünde halte, Rechtsproceſſe bloß zur Befriedigung der Rachſucht und anderer Leidenſchaften zu führen, dem Armen nichts, als höchſtens etwas von ſeinem Ueberfluſſe zu geben, und das Betteln ganz gemein werden zu laſſen, welches doch als ein Mittel, Förderniß und Deckmantel vieler grauſamen Sünden, eine Beſchwerde der recht nothdürftigen und auch zu chriſtlicher Mildigkeit geneigter Perſonen, ein ſchädlicher Mißſtand des gemeinen Weſens und gar als ein Schandfleck des Chriſtenthums angeſehen werden ſollte [t]). Eben ſo beklagt er den weit verbreiteten verderblichen Irthum, daß man bei einem unſittlichen Leben bloß durch den Glauben ſeelig werden könne, daß das ein wahrer Glauben ſeyn könne, welcher mit Laſtern verbunden ſey [u]).

Bei dieſem traurigen ſittlichen Zuſtande der Kirche hält er doch eine Verbeſſerung derſelben nicht für unmöglich. Er proteſtirt dabei wider Plato:

s) S. 19. 120 f.

t) S. 37–46.

u) S. 49 ff.

Platoniſche Träume und überſpannte Forderungen, daß gar kein Unkraut mehr auf dem Weizenacker gefunden werde, aber er beruft ſich darauf, daß Chriſten beſtimmt ſeyen, nach Vollkommenheit zu ſtreben, und daß, was der erſten chriſtlichen Kirche möglich geweſen ſey, auch jetzt noch möglich ſey. Darunter verſteht er nicht bloß die Reinheit der Sitten, welche unter den erſten Chriſten herrſchte, ſondern auch gewiſſe geſellſchaftliche kirchliche Anſtalten unter ihnen, welche er wieder hergeſtellt wiſſen will [v]). Er dringt alſo damit beſtimmt auf eine Verbeſſerung in der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche; und macht dazu, jedoch mit großer Beſcheidenheit und Sanftmuth, beſtimmte Vorſchläge.

Er wünſcht, daß eine Kirchenzucht eingeführt werde, daß offenbare Sünder kirchlich beſtraft und endlich ausgeſchloſſen werden [w]). Er findet nicht nur, daß die gewöhnlichen Predigten nicht genug auf die Hauptſache des ganzen Chriſtenthums, auf Heiligung des Herzens und die daraus entſpringende Rechtſchaffenheit des Lebens dringen [x]), ſondern daß auch das Predigen überhaupt keine zur Erbauung und Beſſerung der Menſchen hinreichende Anſtalt ſey, indem die Menſchen dadurch nicht mit dem ganzen Inhalte der Schrift bekannt gemacht werden, und überhaupt wenig Gutes dadurch geſtiftet werde [y]). Er ſchlägt daher vor,

v) S. 83-90.
w) S. 83 f. 94.
x) S. 151 ff.
y) S. 95 f.

vor, die alte apoſtoliſche Art der Kirchenverſammlungen wieder neben den gewöhnlichen Predigten in den Gang zu bringen, wie ſie Paulus 1. Kor. 14. beſchreibe, wo nicht Einer, ſondern auch Andere, welche die Gabe dazu haben, auftreten, und ihre gottſeeligen Gedanken vortragen, die übrigen aber darüber richten. Er meint, es könnte am beſten ſo geſchehen, wenn zu gewiſſen Zeiten mehrere unter Leitung eines Predigers zuſammenkämen, aus der Schrift vorläſen, ſich über jede Stelle brüderlich unterredeten, ihre Zweifel vortrügen, Erläuterung verlangten und von Andern erhielten, und ſich untereinander erbauten. Er verſpricht ſich davon keinen geringen Nutzen. Er hofft, daß die Prediger dadurch ihre Zuhörer recht würden kennen lernen, und daß zwiſchen Beiden Vertrauen würde geſtiftet werden, daß alle Mitglieder ſich dadurch erhoben und geſtärkt, und deſto fähiger fühlen würden, in ihrer Hauskirche Kinder und Geſinde beſſer zu unterrichten, und daß auf dieſe Weiſe die Chriſten erſt mit dem Worte Gottes recht bekannt werden und ſeine Kraft empfinden würden [z]). Solche Verſammlungen (Collegia pietatis genannt) hatte Spener wirklich ſchon vor Herausgabe dieſer Schrift in ſeinem Hauſe eröffnet.

Mit dieſen Verſammlungen ſtand eine Behauptung in Verbindung, welche er gleichfalls in ſeinen Frommen Wünſchen aufſtellte und nachher in andern Schriften noch weiter ausführte, daß nämlich nicht nur Prediger, ſondern alle Chriſten zum geiſtlichen Prieſterthum berufen und

z) S. 98 f.

und beſtimmt ſeyen, daß allen insgeſammt alle geiſtliche Aemter zuſtehen, und, obwohl deren ordentliche und öffentliche Verrichtung den dazu beſtellten Dienern anbefohlen ſey, ſie doch auch im Falle der Noth von Andern verrichtet werden können, daß aber insbeſondere diejenigen, welche nicht zu den öffentlichen Verrichtungen gehören, immerfort zu Haus und im gemeinen Leben von Allen getrieben werden ſollen. Er hält es für eine äußerſt ſchädliche Erfindung des Pabſtthums, daß alle geiſtliche Aemter allein dem Clerus angewieſen worden, und dieſer daher hochmüthiger Weiſe ſich den Namen der Geiſtlichen, welcher doch allen Chriſten gemein ſey, angemaaßt habe, daß man die übrigen Chriſten von dieſen Aemtern ausgeſchloſſen, als ob es ihnen nicht zugehörte, in der heiligen Schrift zu forſchen, Andere zu unterrichten, zu ermahnen, zu ſtrafen, zu tröſten, und dasjenige im Privatleben zu thun, was im Kirchendienſte öffentlich geſchieht. Daraus iſt ſeiner Meinung nach auch die Folge entſtanden, daß die Chriſten in dem, was ſie doch mit angieng, träge wurden, daß hingegen die Geiſtlichen thun konnten, was ſie wollten, weil ihnen niemand in die Karte ſehen oder die geringſte Einrede thun durfte. Er hält dafür, daß alle Chriſten zu allen geiſtlichen Aemtern nicht nur befugt, ſondern auch verbunden ſeyen, daß ſie damit keinen Eingriff in das Amt der Geiſtlichen machen, daß ſie auch ſelbſt auf den Pfarrer mit Acht geben und ihn im erforderlichen Falle brüderlich ermahnen, und ihm in allen dieſen Aemtern an die Hand gehen ſollten. "Durch dieſen ordentlichen Gebrauch des Prieſterthums, ſagt er, wird dem Predigtamt ſogar kein

Eintrag gethan, daß vielmehr dieſes eine der vornehmſten Urſachen iſt, warum das Predigtamt nicht alles das, was billig ſeyn ſollte, aus- und zu Werk richten kann, weil es ohne die Hülfe des gemeinen Prieſterthums zu ſchwach und ein Mann nicht genug iſt, bei ſo vielen, als etwa einem gemeiniglich in ſeiner Seelſorge anvertraut worden, dasjenige auszurichten, was zur Erbauung nöthig iſt. Wo aber die Prieſter ihr Amt thun, da hat der Prediger als ihr Director und älteſter Bruder eine ſtattliche Hülfe in ſeinem Amt und deſſen ſo öffentlichen, als abſonderlichen Verrichtuntungen, und wird ihm die Laſt nicht zu ſchwer" [a]).

Da er die Theologie nicht bloß für eine Wiſſenſchaft, ſondern für etwas Praktiſches hielt, ſo äußert er auch den Wunſch, daß mit ſtudierenden Theologen Uebungen angeſtellt würden, durch welche das Gemüth zum Praktiſchen und zur Erbauung gebildet und angewöhnt werde. Er ſchlägt Collegia vor, in welchen beſonders die chriſtlichen Lebensregeln abgehandelt und den Studierenden eingeſchärft, und ſie auch angewieſen würden, wie ſie gottſeelige Betrachtungen anſtellen, ſich ſelbſt in Prüfung ihrer ſelbſt beſſer erkennen, den ſinnlichen Lüſten widerſtehen und ihre Begierden bezähmen, wie ſie ihren Wachsthum im Guten und ihre Mängel erforſchen, alſo dasjenige ſelbſt thun ſollen, was ſie einſt Andere lehren ſollen. Er wünſcht, daß theologiſche Profeſſoren Anfangs nur mit einer erwählten Anzahl von Zuhörern, bei welchen ſie bereits eine herzliche Begierde, rechtſchaffene Chriſten zu werden, bemerken, das

N.

a) S. 104-110.

N. T. leſen, dabei bloß auf das, was zur Erbauung dient, achten, die Zuhörer ſelbſt reden und anzeigen laſſen, wie ſie jede Stelle zu eigenem und fremdem Gebrauche anwenden würden, und ſie dabei leiten möchten. Er wünſcht und hofft, daß auf dieſe Weiſe unter den Zuhörern ſelbſt Freundſchaft und Vertraulichkeit entſtehen, daß ſie ſich unter einander brüderlich eröffnen, ermahnen, beſtrafen, ihr Betragen nach Gottes Wort prüfen und ihrem Lehrer Rechenſchaft davon geben möchten. Der Profeſſor aber ſollte ſich keine andere Meiſterſchaft über die ihm anvertrauten Gewiſſen anmaaßen, als daß er, ein Geübterer, ihnen aus unſers eigenen Meiſters Wort dasjenige zeigte, was er von jedem Falle halte. Wäre es einmal recht angefangen, ſo könnten immer mehrere zu ſolchen Collegien gezogen, und endlich ſolche Leute aus ihnen werden, welche rechtſchaffene Chriſten würden, ehe ſie in das Amt treten, in welchem ſie Andere dazu machen ſollen, und welche alſo ſich eher befleißen zu thun, als zu lehren [b]).

Dieſe Schrift war kurz und enthielt nur die Hauptzüge des Gemähldes vom Zuſtande der Kirche und des Plans zur Verbeſſerung desſelben. Sie war urſprünglich nur eine Vorrede und wurde von Spener'n in kurzer Zeit entworfen [c]). Vielleicht würde ſie den großen Eindruck nicht hervorgebracht haben, wenn ſie ausführlicher geweſen und nicht zuerſt mit Arndt's Poſtille herausge-

b) S. 144-149.

c) Theolog. Bedenken III. S. 178.

ausgekommen wäre. Sie fand bald unzählige Leſer, welche ihrem Inhalte von Herzen zuſtimmten, und veranlaßte noch mehrere andere Schriftſteller, ähnliche Klagen zu führen und ähnliche Verbeſſerungsvorſchläge zu machen [d]). Erſt einige Jahre nachdem ſie erſchienen war, traten Gegner wider dieſelbige öffentlich auf und entſtanden die langen und heftigen Streitigkeiten, welche größtentheils praktiſcher Natur waren.

Der erſte Streit entſtand über Spener's Lehre von der Theologie der Wiedergebornen, welche in ſeinen frommen Wünſchen nur berührt war und mit ſeiner Lehre vom geiſtlichen Prieſterthum in Verbindung ſtand, und im Jahr 1680. in einer beſondern Schrift: Allgemeine Gottesgelahrtheit der glaubigen Chriſten und rechtſchaffenen Theologen von ihm weiter erklärt und vertheidigt wurde. Er behauptete damit nichts Neues. Schon viele Myſtiker vor ihm hatten gelehrt, daß der Menſch nur durch die innere moraliſche und geiſtliche Wiedergeburt zur wahren, höheren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gelangen könne. Der Satz ließ ſich ſelbſt durch mehrere Stellen der heiligen Schrift beſtätigen, und verſchiedene rechtglaubige lutheriſche Theologen bezeugten ihre Beiſtimmung öffentlich. Deſto heftiger und hartnäkkiger widerſprachen Andere, und wenn der Streit eingeſchlafen zu ſeyn ſchien, ſo erwachte er immer aufs neue. Folgende Fragen kamen dabei vor, in welchen zum Theil dieſelbige Frage nur auf verſchiedene Weiſe gefaßt oder von verſchiedenen Seiten

d) Walch IV. 1115 f.

ten betrachtet war: ob ein Unwiedergeborner nur eine buchſtäbliche und hiſtoriſche, oder eine wahre, lebendige, mit vollem Beifall verbundene Erkenntniß göttlicher Dinge haben könne? Ob ihm Erleuchtung, oder etwa ein niederer Grad derſelben beigelegt werden könne? Ob es Pelagianismus ſey, ihm ſolche beizulegen? Ob der Verſtand, welchen ein unbekehrter Menſch von der heiligen Schrift habe, der Natur oder der Gnade zuzuſchreiben ſey? Ob das Wort Gottes etwas bei einem unbekehrten Menſchen bewirken könne, was für Gnade zu halten ſey, ehe noch der Glaube in ihm durch den heiligen Geiſt hervorgebracht ſey? Ob die Theologie eines Unwiedergebornen ein Habitus ſey? Ob man ſie nicht vielmehr eine Philoſophie über göttliche Dinge, als eine Theologie nennen ſollte? Ob die Erkenntniß göttlicher Dinge bei einem gottloſen Menſchen wahr oder falſch ſey? Ob er, wenn er orthodox ſey, ein wahrer Theologe ſey? Spener und ſeine Anhänger ſtellten darüber folgende Grundſätze auf. Die Erkenntniß, welche ein Unwiedergeborner von den in der heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheiten hat, iſt keine wahre, geiſtliche, übernatürliche Erkenntniß, keine rechte Theologie, dieſe wird bloß durch den heiligen Geiſt gewirkt, und findet alſo bloß bei Wiedergebornen ſtatt. Dem Unwiedergebornen kommt keine innere, übernatürliche göttliche Erleuchtung zu, obgleich das Licht des Evangeliums für Alle leuchtet und Gott alle Menſchen dadurch erleuchten will. Er beſitzt keine überzeugende, kräftige, mit Heiligung des Herzens verbundene und aus ihr hervorgehende Erkenntniß göttlicher Dinge. Auch die

 heili=

heilige Schrift nennt nur dieß Erleuchtung, ſpricht ſie allein den Glaubigen zu, redet immer von der wahren Erkenntniß Gottes praktiſch, ſtellt ſie als glaubensvoll, lebendig und thätig vor. Die natürliche Wiſſenſchaft eines ungebeſſerten Menſchen von göttlichen Dingen verdient alſo weder Erleuchtung noch Theologie genannt zu werden, ſie iſt bloß Religionsphiloſophie und wird allein durch die Kräfte der Vernunft erlangt. Als ſich Spener'n bei dieſem Streite die Frage darbot: Ob denn der lutheriſchen Kirche und Theologen Lehre eine wahre Theologie ſey? ſo antwortete er: ſie ſey nach ihrem Weſen und Urſprunge eine wahrhaftige, göttliche Theologie, weil ſie aus Gottes Wort oder aus dem Grunde göttlicher heiliger Schrift gelehret werde und nach den ſymboliſchen Büchern gelehrt werden ſoll, ſie bleibe auch für ſich unverändert, könne von gottloſen Theologen und Predigern, ſo lange ſie Gottes Wort rein und unverfälſcht predigten, nicht verändert werden, ſolche reine Theologie müſſe nach dem Worte Gottes, nicht aber nach dem Leben der Menſchen und Lehrer geſchätzt werden, ſie ſey eine heilſame Lehre des Glaubens zur Seeligkeit, welche nicht durch die Werke der Liebe ſolchen Zweck erreiche *). Er unterſchied hier nicht undeutlich die objective Theologie von der ſubjectiven, ohne jedoch dieſen Unterſchied weiter zu verfolgen. Merkwürdig iſt noch der Umſtand, daß ſich die Spenerianer in dieſem Streite zuweilen auf die Macht des Willens über den Verſtand überhaupt beriefen. Die Antiſpener-

*) S. deſſen Aufrichtige Uebereinſtimmung mit der Augſpurgiſchen Confeſſion S. 7 f.

ſpenerianer ſtellten dagegen folgende Behauptungen auf. Wenn die Erkenntniß eines Unwiedergebornen aus der heiligen Schrift genommen iſt, ſo muß ſie auch eine wahre, ſchriftgemäße Theologie genannt werden. Auch der ungebeſſerte Menſch kann doch die Gnade der Erleuchtung, er kann durch den heiligen Geiſt eine wahre, übernatürliche Erkenntniß göttlicher Dinge, er kann wenigſtens den erſten Grad der Erleuchtung beſitzen, wenn auch den Wiedergebornen ein zweiter, höherer Grad derſelben zukömmt. Er kann erleuchtet ſeyn, ohne zu dieſer Erleuchtung durch Heiligung gelangt zu ſeyn oder ſie praktiſch anzuwenden. Beide Partheien gaben demnach zu, daß die wahre religiöſe Erleuchtung von dem heiligen Geiſt komme, die Speneriſche aber beſchuldigte die andere, daß ſie nur von einer natürlichen Erkenntniß rede und reden könne. Die Spenerianer beriefen ſich auch darauf, daß gewiſſe geoffenbarte Wahrheiten der verderbten Natur des Menſchen zuwider ſeyen, z. E. Selbſtverleugnung, Feindesliebe, Demuth, und ſchloſſen daraus, daß nur der wiedergeborne Menſch dieſe Wahrheiten für wahr und gewiß halten könne. Sie beriefen ſich darauf, daß man gewiſſe Wahrheiten, beſonders praktiſche, ſelbſt empfinden und erfahren müſſe, ehe man ſie recht erkennen und mit Ueberzeugung annehmen könne, daß der böſe Wille der wahren Erkenntniß im Wege ſtehe, alſo die Reinigung des Herzens der wahren Erleuchtung vorangehen müſſe f).

Ueber

f) Ueber die Geſchichte dieſes Streits und die in demſelben gewechſelten Schriften verbreitet ſich weitläuftig Walch

Ueber das geiſtliche Prieſterthum hatte ſich Spener nicht nur in ſeinen frommen Wünſchen geäußert, ſondern er gab auch nachher eine beſondere Schrift darüber heraus [g]). Dieſe Schrift wurde anfangs nicht angefochten, vielmehr mit großem Beifalle aufgenommen und einige male wieder gedruckt. Nachdem aber die Streitigkeiten über andere Lehren Spener's ausgebrochen waren, ſo fand man um ſo mehr auch an dieſer auszuſetzen, da ſie mit der Behauptung von der Theologie der Wiedergebornen und mit der Anſtalt der ſogenannten Collegien der Frömmigkeit zuſammenhieng. Man gab alſo vor, daß durch dieſe Lehre die Ordnung Chriſti, welche er zwiſchen Lehrern und Zuhörern geſtiftet habe, aufgehoben, daß dadurch der geiſtliche Stand in Verachtung gebracht, den Zuhörern Mißtrauen gegen die Prediger eingeflößt, und der ganze Artikel vom Kirchenregiment umgekehrt werde. Der hohe Sinn dieſer Behauptung Spener's, und die Verpflichtung, welche daraus für die gewöhnlich ſogenannten Geiſtlichen entſprang, wurde nur von wenigen gefaßt. Auch von vielen Freunden und Anhängern wurde ſie mißverſtanden und mißbraucht. Spener hatte dabei ausdrücklich erinnert, daß deswegen kein Chriſt dem Prediger ins Amt greifen oder ſich anmaßen dürfe, öffentlich in der Gemeine zu lehren, daß zum öffentlichen Predigtamt ein beſonderer Beruf gehöre, und daß im Nothfalle ein from-

Walch a. O. I. 565 f. 923-933. II. 76-91. 253-304. IV. 1124-1140. V. 789-807. Er ſelbſt nahm Spener's Parthie.

g) Das geiſtl. Prieſterthum aus göttlichem Worte kürzlich beſchrieben 1677.

frommer Chriſt nur die Taufe verrichten, ſonſt aber keine Sacramente adminiſtriren dürfe. Und doch wurde er von ſeinen Gegnern beſchuldigt und von manchen ſeiner Freunde ſo verſtanden, daß er den Chriſten als geiſtlichen Prieſtern alle Rechte öffentlich angeſtellter Prediger zugeſtanden habe [h]).

In den frommen Privatverſammlungen, welche Spener vorſchlug und zuerſt zu Stande brachte, und welche ſich nachher faſt überall in Deutſchland verbreiteten, ſollten Chriſten theils zu geiſtlichen Prieſtern gebildet werden, theils ſich als ſolche durch Lehren und Ermahnen beweiſen. Die Gegner verwarfen ſie, weil in der Schrift keine Verordnung ſolcher Zuſammenkünfte vorkomme, weil in der apoſtoliſchen und erſten Kirche nichts davon anzutreffen ſey, weil ſie zur Ausbreitung des Fanatismus Veranlaſſung geben, weil ſie der Achtung gegen den geiſtlichen Stand nachtheilig wären, weil ſie mit der biſchöfflichen Gewalt der weltlichen Obrigkeit ſtreiten, Uneinigkeiten und Trennung in der Kirche hervorbringen, den Unterſchied zwiſchen Lehrern und Lernenden aufheben, eine Geringſchätzung und Vernachläſſigung des öffentlichen Gottesdienſts veranlaßten, in jedem Falle überflüſſig wären, indem durch den öffentlichen Gottesdienſt und durch die Sorgfalt der Beichtväter dasſelbige bewirkt werden könne, weil dadurch der Quakerismus in die evangeliſche Kirche eingeführt werde. Bei den Streitigkeiten über die Zuläſſigkeit und den Werth dieſer Zuſammenkünfte herrſchte viel Verwirrung und Mißverſtand, und oft ſtritt man über Fragen, von welchen gar nicht die Rede war.

h) Vergl. Walch I. 814–816. II. 489–500. V. 177–181.

war. Oft beſtritt man nicht das, was Spener eigentlich wollte, oft nur die Beſchaffenheit dieſer oder jener Collegien der Frömmigkeit. Am beſten erklärte ſich nach Spener's eigenem Zeugniſſe [i]) der verſtändige Schomer zu Roſtock über dieſen Gegenſtand [k]). Er beſtimmt, wie ſolche Zuſammenkünfte eingerichtet werden müſſen und was dabei zu vermeiden ſey, und behauptet, daß ſie unter gewiſſen Einſchränkungen rechtmäßig, gut, ja gewiſſermaßen nothwendig ſeyen. Er behauptet, daß Zuſammenkünfte in edlen, moraliſchen und frommen Abſichten nicht einmal eine ausdrückliche Erlaubniß der Obrigkeit bedürfen, er beweiſt aus der Schrift, daß der Gottesdienſt nicht an beſtimmte Oerter, Zeiten und Perſonen gebunden ſey, daß auch Laien andere in der Religion unterweiſen und erbauen können. Er zeigt, daß ſolche Zuſammenkünfte auch nicht mit dem Epiſcopalrechte ſtreiten, indem hier von dem Gebrauche der natürlichen Freiheit die Rede ſey, und der, welcher ſich derſelben bediene, ſeinem Obern kein Unrecht thue, indem die Erbauung des Nächſten und die Uebung der Frömmigkeit nicht vom Biſchofe, ſondern von Gott abhänge, und die bürgerlichen Geſetze und die Freiheit Anderer dadurch nicht verletzt werden, geſteht übrigens zu, daß die Obrigkeit allerdings unter gewiſſen Umſtänden Gründe haben könne, ſie zu verbieten. Spener ſelbſt hielt ſie nicht in allen Zeiten und Orten und unter allen Umſtänden für nöthig, und rechnete ſie nicht zum Weſen der Kirche, ſondern ſah ſie nur als

i) Theolog. Bedenken III. 788 f.

k) De collegiatismo tam orthodoxo quam heterodoxo. Lüneb. 1685. 86. 4. Diſſertatt.

als nützlich zu ihrer Beſſerung an [l]). Löſcher billigte dieſe Zuſammenkünfte gleichfalls, jedoch mit Einſchränkungen und zwar unter andern mit der, daß in denſelben keine Glaubensartikel, ſondern nur Moralien und Uebungen der Andacht vorkommen ſollen [m]).

Spener'n und ſeinen Anhängern wurde es auch zum Vorwurfe gemacht, daß ſie die myſtiſche Theologie zu ſehr erheben und in die Kirche ſammt ihren Irthümern wieder einzuführen ſuchen, und daß dieß ein weſentlicher Charakter ihrer Lehre ſey. Spener erklärte ſich darauf, er habe nur behauptet, daß unter dem Pabſtthum mehr Gutes und mehr Kraft bei den Myſtikern, als bei Scholaſtikern übrig geblieben ſey, er habe die Fehler der Myſtiker nie abgeleugnet, übrigens ſey die Myſtik keine beſondere Theologie, ſondern nur eine Art, die Theologie zu behandeln; nur diejenigen Artikel gehören zu derſelben, worin Praxis ſtatt finde, und welche ſo behandelt werden, daß dadurch nicht bloß ein Wiſſen im Verſtande erweckt, ſondern das ganze Gemüth gebeſſert werde, er wünſche, daß in dieſem Sinne die ganze Theologie Myſtik werden möchte [n]). Dadurch drückte er den Geiſt ſeiner Theologie kurz und treffend aus.

Daß Spener eine Reformation in der evangeliſchen Kirche wünſchte und bewirken wollte, kann wohl nicht bezweifelt werden. Er wollte zwar Luther's

l) Gründliche Vertheidigung ſeiner Unſchuld S. 32.

m) Edle Andachtsfrüchte S. 445 ff. Von dem Streite überhaupt ſ. Walch II. 507–528. IV. 1102–1113. V. 869–874.

n) Gründliche Beantwortung S. 130.

ther's Werk nicht umſtürzen und ſeinen Lehrbegriff nicht umändern, aber er wollte in Luther's Geiſte weiter fortfahren, wie er dann zuweilen bei ſeinen Verbeſſerungsvorſchlägen ſagt, daß Luther dieß auch vorgeſchlagen und ausgeführt haben würde [o]). Er wollte zwar die beſtehende Verfaſſung nicht aufheben, aber er wollte neue praktiſche Anſtalten mit derſelben verbunden wiſſen. Er erklärte ſich zwar nicht wider die ſymboliſchen Bücher, aber er geſtand ihnen die Heiligkeit und Untrüglichkeit nicht zu, welche ihnen die orthodoxen Lutheraner zugeſtanden, und hätte es in ſeiner Macht geſtanden, ſo würde er entweder an die Stelle derſelben die heilige Schrift oder ſolche ſymboliſche Bücher geſetzt haben, welche einfacher und praktiſcher waren und nicht ſo leicht Veranlaſſung gaben, den Glauben vom gottſeeligen Sinne und Lebenswandel zu trennen. Löſcher erinnert, die ſymboliſchen Bücher wären dem unbändigen Gemüthe der Menſchen, ſonderlich wenn ſie geiſtlich hoch herführen, unerträglich, daher man auch ſchon längſt unter dem Schein der Pietät ihrer los zu werden geſucht habe [p]). Er beſchuldigt die Pietiſten, daß ſie die Nothwendigkeit derſelben ableugnen, daß ſie ſie ſogar für ſchädlich halten, daß ſie ihnen alle verbindende Kraft abſprechen und die eidliche Verpflichtung auf dieſelbe verwerfen, daß ſie ſie nur mit zweideutigen, unbündigen Formeln annehmen, daß ſie ihnen kein größeres Anſehen zugeſtehen, als den Schriften einzelner Lehrer, daß ſie ihren Irthümer aufbürden, ſie mit verächtlichen Namen belegen, die evangeliſche Kirche einer ſymbo-

o) Z. E. Pia deſideria S. 104.

p) Timotheus Verinus P. I. p. 583.

ſymboliſchen Abgötterei beſchuldigen, und behaup⸗ten, man könne in der Brüderſchaft dieſer Kirche und im Predigtamt bleiben, wenn man auch an⸗ders glaube und lehre, als dieſe Bücher. So urtheilten wirklich gewiſſe Pietiſten. Spener ſelbſt urtheilte zwar gemäßigter, aber er ſchrieb dieſen Büchern doch nicht das Anſehen zu, welches ih⸗nen die ſtrengen Lutheraner zuſchrieben. Er ſagte, ſie ſeyen nicht ſchlechterdings nothwendig, die Kir⸗che ſey lange ohne ſie geweſen, die Verbindlichkeit auf dieſe von Menſchen aufgeſetzten Bücher ſey, nachdem es die Kirche befinde, erlaubt und zuwei⸗len nützlich, doch ſey der Nutzen nicht ſo groß, als er zuweilen gemacht werde [q]). Er geſtand zu, daß dieſe Bücher göttliche Lehren enthalten, wollte aber ihnen ſelbſt den Namen göttlicher Bücher nicht zugeſtehen. Er beurtheilte ihre Richtigkeit nach ihrer Uebereinſtimmung mit dem Worte Got⸗tes, behauptete, daß ſie beſtändig der Prüfung eines jeden nach dieſem Worte unterworfen bleiben müßten, und daß die Verbindlichkeit auf ſie bloß kirchlich ſey, ſich alſo nur auf diejenige beziehe, welche zu der Kirche, in welcher ſolche Bücher gelten, gehören [r]). Er klagte ausdrücklich und öffentlich darüber, daß man dieſen Büchern ſowohl in Praxis als in der Lehre eine zu hohe Autorität beilege, daß man ihnen mittelbare Eingebung zu⸗ſchreibe [s]). Er ſagte, es wären allerdings Fehler in dieſen Büchern und ſie ſeyen nicht allezeit vor⸗ſichtig

q) Verantwortung wider den Unfug S. 143. Abfertigung D. Pfeifers S. 75. Aufricht. Uebereinſt. mit d. Augſp. Conf. S. 82.

r) Aufr. Uebereinſt. S. 67.

s) a. O. S. 67.

ſichtig genug geſtellt [t]), ſie ſeyen keine Norm des Glaubens, nicht untrüglich [u]). Ueber die neue Reformation drückte er ſich ſo aus: Ich bin nicht in Abrede, daß ich freilich eine große Beſſerung unſerer lutheriſchen Kirche nöthig achte, welche man Reformation oder, wie es am bequemſten lauten möchte, nennen kann: nur daß man nicht ſage, daß ich eine andere Religion ſuche; ſondern allein, daß der Glaube, deſſen Artikel wir durch Gottes Gnade rein haben, auch kräftig und lebendig in die Herzen der Menſchen eingedrückt und alsdann bei den Gliedern der Kirche recht fruchtbar werde. Geſchieht dieſes, ſo haben wir genug reformirt [v]). Ganz gewiß dachte er wenigſtens dabei an das Bedürfniß praktiſcher Anſtalten zur Beförderung der Gottſeeligkeit in der evangeliſchen Kirche, an Einführung einer Kirchenzucht und der Verfaſſung der erſten Kirchen. Er klagt mit inniger Wehmuth, daß er keine einzige Gemeine wiſſe, welche rechtſchaffen in allen Stücken, in Lehre, Verfaſſung und Uebung einer apoſtoliſchen und in Lehre und Leben chriſtlichen Kirche ähnlich wäre [w]).

Spener's moraliſche Lehre hatte ſogleich Anfangs einen ſtrengen, beſtimmten Charakter an ſich. Immer ſchwebte ihm das einfache, ernſte, eingezogene, enthaltſame Leben der erſten Chriſten vor, welches er wieder eingeführt wünſchte. Immer ſah er einen Haupttheil des Verderbens der Kirche

t) Völlige Abfertigung S. 182.

u) Vorrede zu Köpken's Theol. myſt. 1700. §. 29.

v) Beantwortung des Unfugs S. 129.

w) Thätiges Chriſtenthum Th. II. S. 801.

Kirche darin, daß man ſo manche Genüſſe und Vergnügungen, welche doch nach den Grundſätzen des Chriſtenthums offenbar ſündlich wären, nicht einmal für Sünden halte. Seine Anhänger, ſelbſt die Studierenden zu Leipzig, welche die nach ſeinen Vorſchlägen eingerichteten bibliſchen Collegien hörten, zeichneten ſich auch durch Enthaltung von ſolchen Vergnügungen und durch Strenge der Sitten von Andern aus, und wurden vorzüglich deswegen Pietiſten genannt. Bald nach dem Anfange der Streitigkeiten warf man es ihnen als einen Irrthum vor, daß ſie keine Mitteldinge zugeben, und Tanz, Spiele, Schauſpiele für verboten hielten. Man glaubte zu dieſem Vorwurfe um ſo mehr berechtiget zu ſeyn, da es wirklich bisher herrſchende Meinung der evangeliſchen Theologen geweſen war, daß dieſe Dinge unter gewiſſen Einſchränkungen nicht verboten ſeyen, und da ſelbſt Luther eben ſo gedacht zu haben ſchien. Es war übrigens in dieſem Streite nicht überhaupt und nach philoſophiſchen Principien von den Mitteldingen die Rede, ſondern die Frage war die: ob gewiſſe Handlungen der Chriſten nach dem in der heiligen Schrift geoffenbarten Geſetze Gottes gleichgültig, d. i. weder gut noch böſe, oder ob alle Handlungen der Wiedergebornen und Glaubigen gut ſeyn ſollen, alle Handlungen der Unwiedergebornen aber böſe ſeyen? Da man darüber einig war, daß der Menſch ohne die Gnade des heiligen Geiſts nichts wahrhaft Gutes thun könne, ſo ſtritt man nur darüber, ob es gewiſſe Handlungen des Glaubigen geben könne, welche gleichgültig ſeyen, alſo keinen beſtimmten moraliſchen Werth haben, und ob es gewiſſe Handlungen des Unbekehrten

geben könne, welche nicht ſündlich, ſondern gleichgültig ſeyen? Man ſprach dabey nicht von allen menſchlichen Handlungen, ſondern nur von denjenigen, welche unter der Freiheit ſtehen, ſey es nun, daß von einem durch die Gnade freigemachten Willen oder von einem in nichtgeiſtlichen Dingen natürlich freien Willen die Rede war. Man ſprach von Handlungen, die nach einem Geſetze eingerichtet oder nicht eingerichtet werden können. Man fragte auch nicht bloß, ob Gott einiges erlaubt, oder alles bloß geboten oder verboten habe. Wenn man auch annahm, daß er einiges bloß erlaubt habe, ſo war die Frage immer noch die, ob die Handlung des Glaubigen, der etwas von Gott Erlaubtes thue, gleichgültig und nicht vielmehr gut, und ob die Handlung des Unwiedergebornen, welcher etwas Erlaubtes thue, gleichgültig und nicht vielmehr böſe ſey? Immer war es möglich, daß auch das bloß Erlaubte mit einer von Gott beſtimmt vorgeſchriebenen Geſinnung des Gemüths geſchehen ſollte und inſofern aufhörte, gleichgültig zu ſeyn, und daß der Unbekehrte, auch wenn er das Erlaubte that, doch, weil er es mit böſem, unglaubigem Gemüthe that, ſündigte.

Dieſer ganze Streit wurde mit beſonderer Hartnäckigkeit und Geſchäftigkeit geführt, und veranlaßte faſt unzählige Streitſchriften x). Die angegebenen Fragen waren die Hauptfragen, man kann aber voraus vermuthen, daß man nicht immer genau bei der Hauptſache blieb, daß man erſt eine

x) Lange nahm davon Gelegenheit, in ſ. Antibarbarus P. III. p. 3 ſqq. eine Hiſtoriam pſeudoadiaphoriae ſeit den älteſten bis auf ſeine Zeiten zu ſchreiben.

eine Zeitlang ſtreiten mußte, ehe man ſich verſtand und beſtimmt wußte, wovon die Rede ſey, und daß dabei noch andere Fragen herbeigezogen wurden. In Schriften wurde der Streit zuerſt rege, als einige Männer zu Gotha, welche für Pietiſten gehalten wurden, im Jahr 1692. ein Glaubensbekenntniß aufſetzen und übergeben mußten [y]). Sie gedachten darin des Vorwurfs, daß ſie in freien Mitteldingen ſcrupulös und ſonderbar wären. Sie leugneten die Mitteldinge überhaupt nicht ab, ſondern erklärten, daß ſie in Dingen, welche wahrhaft Mitteldinge wären, nichts Beſonderes ſuchten, ſetzten aber hinzu, es ſey ihnen unmöglich, für Mitteldinge zu halten, was die Welt gewöhnlich dafür halte, Tanzen nach jetzt üblicher Art, das Kartenſpielen, das Beſuchen der Schauſpiele, Scherze und Schwänke könnten ſie nicht für gleichgültig anſehen, ſondern wären aus Gottes Wort verſichert, daß dieſe Dinge Sünden und Greuel wären. Sogleich kam eine Gegenſchrift heraus, deren Verfaſſer ſich beſonders darauf berief, daß dieſe Vergnügungen in der Schrift weder geboten noch verboten wären, und daß ſie bloß unter gewiſſen Umſtänden böſe würden [z]). Die Verfaſſer des Glaubensbekenntniſſes ſetzten derſelben eine **Beſcheidene Verantwortung** entgegen, in

y) Im Jahr 1693. erſchien es unter dem Titel: Glaubensbekäntniß derer Pietiſten in Gotha, ſammt einem darüber geſtellten kurzen Bedencken, im Drucke.

z) Kurzes, doch ſchriftmäßiges Bedenken über das von den Pietiſten zu Gotha ohne Noth aufgeſetzte und unter die Leute gebrachte, auch wegen irriger Lehre ſehr verdächtige Glaubensbekenntniß ꝛc. ſ. Walch IV. 361.

in welcher ſie, was die Mitteldinge betrifft, erinnerten, ſie wollten nicht, daß man ihnen zu gefallen glauben, thun oder laſſen ſolle, ehe man ſich ſelbſt aus Gottes Worte und dem Geiſte des Chriſtenthums davon überzeugt habe, ſie wüßten wohl, daß das Werk des Glaubens in der Kraft mit ſolchen Dingen nicht anfange, und ſie würden auch ihre Meinung nicht öffentlich geſagt haben, wenn man ſie nicht dazu verpflichtet hätte [a]). Unter den Verfaſſern dieſes Glaubensbekenntniſſes haben nachher zwei noch in einer beſondern Schrift ſich ausführlich über die Moralität des Tanzes erklärt [b]). Seit dieſer Zeit wurden die Streitſchriften immer zahlreicher und über noch mehrere Mitteldinge, z. E. das Anſtellen von Gaſtmahlen, das Tragen koſtbarer Kleider, ausgedehnt. Die Pietiſten ſuchten nicht nur aus Gottes Wort, ſondern auch aus Luther's Schriften, aus dem Katechismus, den ſymboliſchen Büchern und Kirchenordnungen zu erweiſen, daß Zechen, Schwelgen, Spielen und Tanzen verdammliche Sünden ſeyen, und dabey allen Einwürfen und Ausflüchten der Weltkinder nachdrücklich zu begegnen, und beſonders das Sündliche der damaligen Tanzart ins Licht zu

a) S. Walch a. O. 362.

b) Wiegleb gründliche und ausführliche Erklärung der Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten ſey — — nebſt einem Tractat von Kesler, darinnen die ganze Sache vom weltlichen Tanzen, als in einem kurzen Begriff und aus dem wahren Grund des Chriſtenthums recht eigentlich gezeigt, wie ſündlich und Chriſten unanſtändlich daſſelbige ſey 1697. Dieſe Schriften hat Franke mit einer Vorrede verſehen und ſich darin gleichfalls wider die Mitteldinge erklärt.

zu ſetzen [c]). Sie zeigten den Mißbrauch der freien Künſte, inſonderheit der Muſik, und erörterten die Frage, was nach Doctor Luther's und anderer evangeliſchen Theologen und Politicorum Meinung von Opern und Comödien zu halten ſey [d])? Sie deckten den Betrug und das Aergerniß auf, welcher mit den Mitteldingen und vergönneten Lüſten in der Chriſtenheit angerichtet werde, und wollten beweiſen, daß durch die Mitteldingslehre der Grund des Chriſtenthums umgeſtoßen, die heilſame Lehre Jeſu verkehrt und der geſunden Vernunft widerſprochen werde [e]), daß dadurch Geſetze, Evangelium, Glaube, Vernunft, Zucht, Ehrbarkeit, Chriſtus und Gott verleugnet, auch gar Abgötterei und ſchnöder Mammonsdienſt behauptet und öffentlich gelehrt werde [f]). Es gab Prediger, welche Niemanden von ihrer Gemeine zum Abendmahle zuließen, der ſich das Tanzen erlaubte [g]).

Auch

c) Ohngefähr unter dieſem Titel iſt eine Schrift von Chriſt. Math. Seidel mit Franke'ns Vorrede 1698. herausgekommen.

d) So Vockerodt — 1697. Ebendeſſ. Wiederhohltes Zeugniß wider die verderbte Muſik, Opern, Comödien, Carneval — Programma de voluptate conceſſa und aufgedeckten vergönnter Luſt und Mitteldings-Betrug 1698.

e) Vockerodt in der Erläuterung d. Aufdeckung des Betrugs und Aergerniſſes ꝛc. 1699.

f) Wiederum Vockerodt — 1700. Alle dieſe Schriften ſind in einem Streite wider einen Prediger Rothe zu Leipzig herausgekommen.

g) Walch I. 794. führt ein Beiſpiel von einem Altenburgiſchen Prediger an, welcher aber deshalb von ſeinem Conſiſtorium abgeſetzt wurde, und S. 982. ein anderes von einem Prediger, deſſen Gerichtsherr es als einen Eingriff in ſeine Jurisdiction betrachtete, daß er die

Auch in dieſem Streite haben ſich Löſcher und Lange vorzüglich ausgezeichnet. Jener pflegte dieſe Lehre der Pietiſten den Präciſismus zu nennen, und erklärte ſich zuletzt darüber ſo, daß man hätte denken ſollen, jene könnten damit zufrieden ſeyn. Er behauptete alſo, daß vor der richtenden Gerechtigkeit Gottes alle Handlungen der Unwiedergebornen, demnach auch in Mitteldingen, perſönlich ſündlich ſeyen, daß überhaupt alle Luſt an den Mitteldingen, ſobald ſie in Leidenſchaft übergehe, die Grenzen überſchreite und der Liebe Gottes nachtheilig werde, Sünde ſey, daß allerdings mit dieſen Vergnügungen insgemein ein großer Greuel getrieben werde, daß ſie das Wachsthum im thätigen Chriſtenthum hinderten, daß ſie, wenn ſie auch mäßig genoſſen werden, Fehler ſeyen, und daß jeder Chriſt beſſer thue, ſich derſelben zu enthalten. Nichts deſtoweniger erklärt er, er dürfe nicht lehren, daß es gar keine Mitteldinge in Anſehung der Vergnügungen gebe, daß der Tanz an und für ſich Sünde ſey, daß kein Wiedergeborner etwas zur Luſt thun dürfe, daß Gaſtgebote, Tanz, Spiele, Schauſpiele ſchlechterdings zu verdammen ſeyen. Er machte daher einen Unterſchied zwiſchen einem Fehler und einer verdammlichen Sünde [h]). Die Pietiſten und insbeſondere Lange unterließen aber nicht, ihn des Widerſpruchs zu beſchuldigen und ſeine eigenen Waffen wider ihn zu gebrauchen

die Leute nicht tanzen laſſen wolle, und der ſich ein billigendes Urtheil von der theologiſchen Facultät zu Halle verſchaffte, aber doch ſeine Stelle verlor. Im Jahr 1716 gab er heraus: Tanzgreuel oder acta publica.

h) Vollſtändiger Timotheus Verinus S. 453.

chen [i]). Spener ſelbſt hatte ſich über dieſen Gegenſtand nur kurz, jedoch beſtimmt genug, insbeſondere in ſeinen Theologiſchen Bedenken erklärt.

Die Meinung der Pietiſten wird deutlicher werden aus den Gründen, deren ſie ſich bedienten. Sie beſtimmten die Moralität der Handlungen aus ihrem Principe, ihrem Endzwecke und ihrer Form, und behaupteten, daß dabei nichts indifferent ſeyn könne. Das Princip moraliſchguter Handlungen war ihnen die Gnade, welche den glaubigen Menſchen beſtimme, bei deſſen Handlungen, wenn er alles aus den durch die Gnade empfangenen Kräften thue, eben ſo wenig etwas indifferent ſeyn könne, als bei den Handlungen des Unglaubigen, welcher ohne alle Gnadenkräfte alles aus einem ſündlichen Princip thue. Den Endzweck, welchen der Chriſt bei ſeinen Handlungen haben ſoll, ſetzten ſie in die Ehre Gottes und meinten, daß dieſer beſtimmte und durch das Geſetz Gottes vorgeſchriebene Zweck mit der Indifferenz der Handlungen gar nicht beſtehen könne. Die Form ließen ſie aus dem Princip und Endzweck hervorgehen, und verſtanden darunter die ganze pflichtmäßige und gottſeelige Beſchaffenheit einer Handlung. Sie beriefen ſich auf die Ausſprüche der Bibel, daß Alles, was nicht aus Glauben gehe, Sünde ſey, und daß Chriſten Alles im Namen Chriſti thun ſollen. Aus dieſen Grundſätzen folgerten ſie, daß, wenn auch etwas durch

i) Lange Geſtalt des Kreuzreichs Chriſti S. 296. Ebendeſſ. Erläuterung der neueſten Hiſtorie S. 374.

durch das Geſetz Gottes in der Bibel nicht aus⸗drücklich geboten oder verboten ſey, doch daraus noch nicht geſchloſſen werden könne, daß es gleich⸗gültig ſey, ſondern daß es dabei darauf ankomme, ob ſolche Dinge von einem glaubigen, mit den Gnadenkräften verſehenen Menſchen, zur Ehre Got⸗tes und mit Verleugnung ſeiner ſelbſt geſchehen können? Da nun dieß ihrer Meinung nach bei den Vergnügungen, von welchen hier die Rede war, durchaus nicht geſchehen konnte, ſo behaup⸗teten ſie, daß ſie keine Mitteldinge wären, daß der Glaubige ſie gar nicht genießen könne, und daß, wenn es der Unglaubige thue, es Sünde ſey, weil ſeiner Handlung die durch das Geſetz Gottes vorgeſchriebenen Charaktere einer guten Handlung fehlen und ſogar das Gegentheil derſelben vorhan⸗den ſey. Sie konnten zugeben, daß dieſe Dinge an ſich betrachtet Mitteldinge ſeyen, und doch be⸗haupten, daß ſie, als wirkliche Handlungen der Menſchen betrachtet, aufhören, es zu ſeyn [k]). Au⸗ßerdem beriefen ſie ſich auf viele ausdrückliche Aus⸗ſprüche Jeſu und der Apoſtel, aus welchen ſich die Unſittlichkeit dieſer ſogenannten Mitteldinge von ſelbſt

k) Spener theol. Bedenken II. 494. Das Tanzen an ſich ſelbſt, ſofern es eine Bewegung des Leibes nach ei⸗ner gewiſſen Regel und Tact iſt, kann nicht ſündlich ſeyn, ſondern bleibt in den Mitteldingen — — Wo man von dem Tanzen in Abſtracto und gleichſam als in einer Idee redet, ſo kann man von demſelben nicht ſa⸗gen, daß es an ſich ſelbſt und bloß dahin verboten ſey, indem an ſich eine Bewegung des Leibes nach einer ge⸗wiſſen Melodie oder Numeris nicht vor ſündlich geachtet werden kann, ſondern bleibt vor ſich eine indifferente Sache ꝛc. Darauf zeigt Spener die Sündlichkeit des Tanzens in der Praxis mit vielen Gründen.

ſelbſt ergebe, wie z. E.: Man ſoll die Welt nicht lieb haben, ſich ſelbſt verleugnen ſammt ſeinen Lüſten und Begierden, Chriſto nachfolgen, ſein Kreuz täglich auf ſich nehmen, ſeine Seeligkeit mit Furcht und Zittern ſchaffen, im Gebete anhalten, auch die Reitze zum Böſen vermeiden. Wer dieſe Vorſchriften befolge, ſagten ſie, dem werde alle Luſt zu ſolchen Eitelkeiten von ſelbſt vergehen. Die andere Parthei aber berief ſich auf die Schriftſtellen, in welchen von der chriſtlichen Freiheit die Rede iſt und gewiſſe Dinge in die Willkühr der Chriſten geſtellt werden, beſonders 1 Kor. VII-X., ſo wie auf die Beiſpiele von Scherzreden, Gaſtmahlen, Tanz, welche in der heiligen Schrift ſelbſt von heiligen Perſonen angeführt werden, auf die Theilnehmung Jeſu an dem Hochzeitmahle zu Cana.

Ueber die Sittlichkeit des Tanzes wurde beſonders viel von beiden Seiten geſchrieben und geſtritten. Die Pietiſten bemühten ſich, zu zeigen, daß er auch dem natürlichen Geſetze zuwider ſey, weil er keinen Nutzen, ſondern nur Schaden bringe, und wollten gar nicht zugeben, daß er die Geſundheit ſtärken und dem Körper Gewandtheit geben könne. Von dem gewöhnlichen Tanzen machten ſie ſehr ſtarke, redende Beſchreibungen, und zeigten, wie ſehr dadurch Wolluſt und Leichtſinn befördert werde. Sie proteſtirten übrigens dagegen, daß der Tanz nur durch die Umſtände böſe werde, und behaupteten beſtimmt, daß jeder Tanz mit der Gemüthsſtimmung des Glaubigen ſtreite. Auch das bloße Kunſttanzen verdammten ſie. Den Abſcheu der erſten Chriſten vor allem und jedem Tanze pflegten ſie gleichfalls häufig anzufüh-

 ren

ren [1]). Beſchwerlich und unangenehm war für ſie der Umſtand, daß Luther das Tanzen nicht ſo unbedingt, wie ſie, verwarf. In ſeiner Kirchenpoſtille fragt er: ob es denn auch Sünde ſey, Pfeifen und Tanzen zur Hochzeit, ſintemal man ſpreche, daß viel Sünde vom Tanzen komme? und antwortet: Ob bei den Juden Tänze geweſen ſind, weiß ich nicht; aber weil es Landesſitte iſt, gleichwie Gäſte laden, Schmücken, Eſſen, Trinken und Fröhlichſeyn, weiß ich es nicht zu verdammen, ohne die Uebermaaß, ſo es unzüchtig oder zu viel iſt. Daß aber Sünden da geſchehen, iſt des Tanzens Schuld nicht allein, ſintemal es auch wohl über Tiſch und in der Kirche dergleichen geſchehen, gleichwie es nicht des Eſſens und Trinkens Schuld iſt, daß Einige zu Säuen darüber werden. Wo es aber züchtig zugehet, da laſſe ich der Hochzeit ihr Recht und Gebrauch, und tanze immerhin. Der Glaube und die Liebe läßt ſich nicht austanzen, noch ausſitzen, ſo du züchtig und mäßig darinnen biſt. Die jungen Kinder tanzen ja ohne Sünde, das thue auch und werde ein Kind, ſo ſchadet dir der Tanz nicht. Sonſt, wo Tanzen

1) Gruner Rathſchlag wider die gottloſen Tänze 1526. Lange Vernunftmäßiges, beſcheidenes und unpartheiiſches Bedenken über die durch mancherlei öffentliche Schriften und anderweitig zum öftern angeregte Streitigkeit vom Tanzen — — 1704. Horn Neupolirter Tanzſpiegel zur Warnung vor die chriſtliche Jugend — — aus vielen Oertern ſowohl heiliger Schrift, als auch nicht allein alter und neuer chriſtlicher Lehrer, ſondern auch heydniſcher Scribenten bewährten Zeugniſſen — Zweybrücken 1709. Collin Greuel der Verwüſtung an heiliger Stätte in Begehung der jährlichen Kirchweihen — 1719. Noch andere Schriften ſ. bei Walch V. 821 ff.

zen an ihm ſelbſt Sünde wäre, müßte man es den Kindern nicht zulaſſen" m). Die Pietiſten ſtellten dieſer Stelle andere aus Luther's Schriften entgegen, in welchen er das Tanzen überhaupt verworfen hätte n), und erklärten überhaupt, daß ſie weder wegen des Glaubens noch des Lebens an ihn gewieſen ſeyen. Ihre Gegner wußten ſich aber mit jener Stelle ſehr viel. Sie beriefen ſich auch auf die Schriftſtellen, in welchen der Tanz als ein gottesdienſtlicher Gebrauch angeführt werde, 2 B. Moſ. 15, 20. 2 Sam. 6, 14. 20., oder gar als etwas Erlaubtes beſchrieben werde, Luc. 15, 25. Hohel. 6, 12. Pred. 3, 4., und ſelbſt auf ſolche, in welchen andere Dinge mit Tänzen verglichen werden, Jer. 31, 4. Math. 11, 16–18.

Was die Schauſpiele betrifft, ſo leugneten die Pietiſten nicht, daß es überhaupt ſolche geben könne, welche ohne Sünde aufgeführt und angeſehen werden können, aber durchaus alle gewöhnliche Schauſpiele hielten ſie für verwerflich, weil ſie aus unreiner Abſicht aufgeführt und beſucht werden, weil ſie die Sitten verderben und zu böſen Lüſten reizen — Sie beriefen ſich auch darauf, daß die erſten Chriſten den größten Abſcheu dagegen gehabt und die Kirchenväter ſich aufs ſtärkſte dagegen erklärt, ja daß ſelbſt Heiden wie Cicero, Tacitus und Seneca wider ſie geſprochen hätten o).

Der

m) Luther's Werke. Walch. Ausg. I. 305.

n) S. Walch a. O. Vorr. S. 42 ff.

o) Lange Antibarb. III. 102 ff. Reiſer's Theatromania oder die Werke der Finſterniß in den öffentlichen Schauſpielen von den alten Kirchenvätern verdammt 1682.

Der verhaßteſten Ketzer Namen, der der Pelagianer, Socinianer, Schwenkfelder, Jeſuiten wurden den Pietiſten beigelegt, und ſelbſt der letzte ſollte nur einen heuchelnden Schein von Frömmigkeit ausdrücken. Nichts deſtoweniger hat Spener's Werk viele edle und ſchöne Früchte getragen, und die ſpätere Nachwelt hat ſeinen Verdienſten und Abſichten Gerechtigkeit wiederfahren laſſen.

Ein Zeitgenoſſe und Freund von ihm war Gottfried Arnold. Faſt ganz einverſtanden mit Spener'n in Grundſätzen war er doch ein Mann von anderm Geiſte und Charakter. Wenn Spener mit Sanftmuth, Ruhe und Milde zu Werke gieng, ſo verfuhr Arnold mit Heftigkeit und Leidenſchaft, wenn jener das Verderben in allen Ständen mit Menſchen- und Weltkenntniß und mit Wehmuth beklagt, ſo übertreibt dieſer und läßt mehr ſeinen Haß und ſeine Verachtung gegen die orthodoxen Lutheriſchen Theologen ausbrechen, wenn jener unpartheiiſch das Ganze richtet, ſo verurtheilt dieſer faſt alle Orthodoxen und vertheidigt faſt alle Ketzer, wenn jener die evangeliſche Glaubenslehre nicht oder nur leiſe anrührt, ſondern ſie nur praktiſcher machen will, ſo greift ſie dieſer nicht ſelten an und erſchüttert ſie, wenn jener nicht nur wegräumen, ſondern auch aufbauen will, ſo iſt dieſer faſt nur mit Zerſtören beſchäftigt, ohne recht zu wiſſen, was an die Stelle des Alten kommen ſoll,

1682. Noch andere Schriften bei Walch Einleit. in die Religions-Streitt. V. 831 ff. Dieſer Schriftſteller handelt überhaupt ausführlich von dem Streite über die Mitteldinge II. 357–395. V. 821–842.

ſoll. Wenn jener als praktiſcher Gottesgelehrter in angeſehenen Kirchenämtern ſelbſt Hand an die Verbeſſerung der Kirche legt, ſo wirkt dieſer nur durch Schriften, und zwar nicht bloß durch erbauliche und populäre, ſondern noch mehr durch gelehrte Schriften; wenn bei jenem die Myſtik ganz einfach bleibt, und nur eine praktiſche Herzens- und Lebenstheologie iſt, ſo wird ſie bei dieſem auch Gegenſtand einer philoſophiſchen und gelehrten Nachforſchung, und wird von ihm vermittelſt hiſtoriſcher Werke empfohlen und befördert.

Zu Dresden hatte Arnold Spener's fromme Privatverſammlungen beſucht und dadurch einen bleibenden Eindruck empfangen. Geb. 1666. hatte er, nachdem er ſchon als junger Mann ein paar zugleich gelehrte und erbauliche Schriften über die Gottſeeligkeit und die Reinheit der Sitten, welche unter den erſten Chriſten herrſchte, herausgegeben hatte, im Jahr 1697. die Profeſſur der Geſchichte zu Gieſſen erhalten, welche er aber bald, unzufrieden mit der Einrichtung und dem Zuſtande der Univerſitäten, traurend über die daſelbſt herrſchende Unſittlichkeit, und ſich nach einer Lage ſehnend, in welcher er beſſer für die Heiligung und Ruhe ſeines Gemüths ſorgen könne, niederlegte. Dem Publicum gab er von dieſer Niederlegung in einer beſonderen Schrift Rechenſchaft; als er abtrat, hatte er ſeine Kirchen- und Ketzerhiſtorie ſchon unter die Preſſe gegeben, welche ſo beſchaffen war, daß ſie ihn auch um ſein Amt hätte bringen können. Einige Zeit nachher nahm er eine Pfarrſtelle an, und, nachdem er viele myſtiſche, moraliſche und hiſtoriſche Schriften

ten herausgegeben hatte, ſtarb er als Paſtor und Preußiſcher Hiſtoriograph im Jahr 1714. Seine literariſche Wirkſamkeit aber fällt noch meiſtentheils ins 17te Jahrhundert.

Nicht ſowohl neue Anſichten und Bezeichnungen in der Moral und Myſtik ſind es, durch welche ſich dieſer Mann verdient gemacht hat, vielmehr iſt es ſein raſtloſes Beſtreben, eine moraliſche Myſtik und eine myſtiſche Moral auf alle Art und Weiſe geltend zu machen, den lutheriſchen Lehrbegriff auf dieſe Weiſe zu verbeſſern, den Sectengeiſt zu verdrängen, die Secten durch die Myſtik zu einigen, die verachteten Myſtiker zu Ehren zu bringen, die wahre Beſchaffenheit der Myſtik zu beſchreiben und bekannt zu machen, was ihn am meiſten auszeichnet. Dabei hielt er den Chriſten ſeines Zeitalters wiederholt das Bild der erſten Chriſten, ihren lebendigen Glauben, ihr heiliges Leben, ihre innige Liebe, ihre großen Aufopferungen vor [p]), und bewies dabei eben ſo viel Gelehrſamkeit, als lebhaftes, frommes und zartes moraliſches Gefühl. In ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie, welche eine ſo große, ausgebreitete und zuletzt wohlthätige Erſchütterung hervorbrachte [q]), nahm er ſich aller Secten, welche als ketzeriſch gebrandmarkt worden waren, an, erhob vorzüg-

p) Erſtes Marterthum, oder merkwürdigſte Geſchichte der erſten Märtyrer mit der älteſten Scribenten eigenen Worten treulich beſchrieben 1695. Die erſte Liebe d. i. Wahre Abbildung der erſten Chriſten — 1696. Im Jahr 1732. kam die 5te Aufl. zu Leipzig heraus. Das ehlige und unverehligte Leben der erſten Chriſten, nach ihren eigenen Zeugniſſen und Exempeln 1702.

q) Zuerſt 1699 und 1700 erſchienen.

vorzüglich die Myſtiker, klagte die orthodoxen Theologen, vornehmlich aus der lutheriſchen Kirche an, leitete die Uebel der Kirche von ihnen ab, wollte, daß gar keine Secten in der Kirche ſeyn ſollten, ſuchte die eigentliche Ketzerei bloß in dem Willen, ſchrieb der Reformation nicht den Werth zu, welchen ihr andere Proteſtanten zuſchrieben, und ſtellte das Verderben der lutheriſchen Kirche noch greller und perſönlicher dar, als ſchon Andere gethan hatten. Seine Zeitgenoſſen beſchuldigten ihn des Indifferentismus, weil er nichts von ſymboliſchen Büchern gehalten, alle Kirchen für Secten ausgegeben, das Kennzeichen der wahren Kirche in der Liebe geſucht und behauptet hatte, man könne in jeder Kirche ſeelig werden [r]). Das Leben der Altväter und anderer gottſeeliger Perſonen in alten und neuen Zeiten [s]) ſchrieb er in derſelbigen gottſeeligen Abſicht, wie ſeine übrigen hiſtoriſchen Schriften. Auch die Pflichten evangeliſcher Lehrer beſchrieb er nach dem Sinne und Exempel der Alten und mit großer Kraft und Vollſtändigkeit [t]). Der Myſtik widmete er mehrere beſondere Schriften [u]), unter welchen

r) S. Walch Einl. II. 702.

s) 1700. 1701.

t) Geiſtliche Geſtalt eines evangeliſchen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten ans Licht geſtellt und in dieſer andern Ausfertigung mit dem andern Theil vermehrt, ſo daß faſt alle zum Predigtamte gehörige Puncte unterſucht werden. I. Th. 1704. II. - 1723.

u) Das Geheimniß der göttlichen Sophia 1700. Von dieſem dunkeln Buche, worin Arnold die Weisheit zu einer göttlichen, ſelbſtſtändigen Perſon erhebt, urtheilt Walch a. O. 711 f. zuletzt, er ſey durch Böhmen's Schriften darauf geleitet worden, und das Ganze

welchen die Hiſtorie und Beſchreibung derſelben die merkwürdigſte iſt, welche im Jahr 1703. erſchien. Mit großer Kenntniß der Sache, mit einer ausgebreiteten Beleſenheit und mit Scharfſinn beſchreibt er hier die myſtiſche Theologie oder geheime Gottesgelahrtheit nach ihrer Natur, ihrem Unterſchied und Urſprunge, ihren Gegenſtänden, Theilen, Stuffenordnungen und Wirkungen, begegnet den Einwürfen wider dieſelbe, deckt die Gebrechen verſchiedener Myſtiker auf und belegt alles mit Stellen aus myſtiſchen Schriftſtellern in allen Zeitaltern. Er ſucht zu zeigen, daß alle Myſtiker in der Hauptſache übereinſtimmen, und daß dieſe Hauptſache vollkommen wahr ſey. Die Myſtik zeigt nach ſeiner Meinung an, daß das insgemein Verborgene und Geheime ſich gewiſſen Menſchen deutlicher offenbare und nicht mit Worten vollkommen ausgeſprochen werden könne. Er beſchreibt ſie nicht als eine Wiſſenſchaft, ſondern als einen Zuſtand, eine über alle Sinnlichkeit und Bilder erhabene Beſchauung Gottes, welche durch Gott ſelbſt gewirkt iſt, welche im Willen und Gefühle ruht, als eine Bekanntſchaft mit Gott durch Empfindung. Er behauptet, daß in jedem Menſchen ein geheimes Sehnen nach dieſem Zuſtande vorhanden ſey, ob ſich gleich nicht jeder deſſen deutlich bewußt werde, und daß es Myſtiker unter allen

Reli-

ze laufe faſt auf die Meinung der Quäker hinaus, daß in allen Menſchen von Natur ein geiſtliches Licht, ein geiſtlicher Saamen, etwas Göttliches liege. — Wahre Abbildung des inwendigen Chriſtenthums, nach deſſen Anfang, Grund und Fortgang oder Ziel im lebendigen Leben, aus den Zeugniſſen und Exempeln der gottſeeligen Alten zur Fortſetzung und Erläuterung der erſten Chriſten dargeſtellt 1709.

Religionen und Völkern gebe und gegeben habe. Er nimmt an, daß bei der Myſtik die Praxis vor der Theorie vorhergehe, daß ſie eine erfahrende Erkenntniß Gottes, daß die Moral ein niederer Grad ſey, für die in der erſten Reinigung ſtehende gehöre, und daß ſie unter der Beſchauung ſtehe. Bei der Hoheit und Göttlichkeit der myſtiſchen Lehren findet er es nothwendig, den Myſtikern freie Macht zu laſſen, auch wohl ungewöhnliche Wörter und Redensarten zu gebrauchen, und in Bildern und Gleichniſſen zu reden, wo die Geheimniſſe entweder nicht anders dargeſtellt werden können oder wo man ſie Unwürdigen nicht offenbaren will. Er läßt die Menſchen durch Tugend in den myſtiſchen Zuſtand gelangen, lehrt aber von dieſem, daß er dem Menſchen ſtets neue Kraft zum heiligen Wandel gebe und Tugenden hervorbringe, welche alle gemeine Tugenden weit überſteigen, und daß die Praxis der Myſtik in lauter göttlicher Liebe beſtehe. Er zeigt, daß conſequenterweiſe auch die Lutheraner eine Myſtik annehmen müſſen, daß das Alte und Neue Teſtament voll Myſtik ſey, daß dieſe eigentlich nichts ſey, als die chriſtliche Religion in ihrem Glanz und in ihrer Pracht. Er leugnet zwar, daß die Vernunft der rechtmäßige Richter und das wirkende Principium in göttlichen Dingen ſey, behauptet aber, daß die Myſtik ſich vollkommen vor ihr rechtfertigen laſſe, und daß, wenn ein Gott und eine Ewigkeit, ein Geiſt des Menſchen, ein in Sünden verderbter Zuſtand und eine Beſtimmung des Menſchen ſey, auch eine Myſtik angenommen werden müſſe. Er bemerkt, daß ſich die Religion von Anfang an immer theils im Zuſtande der Blü-

the und göttlichen Kraft, theils aber und zwar bei den meiſten im Zuſtande der Schwäche und Lauigkeit befunden habe. Das Chriſtenthum in ſeiner Schönheit und Vollkommenheit nennt er die myſtiſche Theologie in der Praxis. "Es iſt nicht anders, ſagt er, als daß die Laulichkeit oder Nachläſſigkeit in dieſer heiligen Religion von allen Zeiten her Urſache iſt, daß ſo wenig geiſtliche und myſtiſche Seelen gefunden werden, und man darf ſicher hoffen, daß, wenn Gott ſeine Kirche erneuern und die chriſtliche Religion wieder in ihren Glanz und in ihre Kraft in den letzten Zeiten ſetzen wird, er dieſe göttliche Theologie wahrhaftig wieder einſetzen und in Gang bringen wird, durch die Beſchaulichkeit und reine Liebe, welche davon das Herz und das Haupt iſt, welche die vollkommen machenden Principien der zwei alleredelſten Kräfte des Menſchen ſind, die Beſchaulichkeit vor dem Verſtande, die reine Liebe vor dem Willen" v). Von der reinen Liebe ſagt er, ſie könne nicht eigentlicher beſchrieben werden, als ſo, daß man Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften lieben, oder ſo lieben ſolle, daß Gott das Object, der Beweggrund und Endzweck alles unſers Vorhabens und aller unſerer Zuneigungen ſey, und daß man das Gute bloß um Gottes willen begehre. Die Geſchichte der myſtiſchen Theologie enthält faſt nur eine Aufzählung und Charakteriſtik der einzelnen Myſtiker und wird im Fortſchreiten immer magerer, und unter den Anhängen findet ſich noch ein Sendſchreiben von den Gründen und Kennzeichen der vornehmſten Myſtiker aus den letzten Jahrhunderten,

v) S. die dem Werke beigefügte Vertheidigung S. 20 f.

ten, welches von Tauler bis zur Bourignon geht und meiſt aus Poiret genommen iſt. Uebrigens verfehlte doch auch dieſer hiſtoriſche Theil ſeinen Zweck nicht, die Myſtik durch das Anſehen von Männern aus allen Jahrhunderten zu empfehlen und die Leſer mit ihren verſchiedenen Dialekten bekannt zu machen. Noch iſt es bemerkenswerth, daß Arnold, weil er oft den hiſtoriſchen Chriſtus als Bild und Einkleidung allgemeiner myſtiſcher Wahrheiten und Eigenſchaften des Gemüths gebrauchte, von Einigen beſchuldiget wurde, er halte die Hiſtorie von Chriſtus für einen Roman, und verſtehe unter ſeinem Namen nur eine Moralität [w]). Peterſen vertheidigte ihn wider dieſen Vorwurf ſo, daß er unter dem Chriſtus in uns nur habe vorſtellen wollen, wie man nebſt der Wiſſenſchaft von der äußerlichen Hiſtorie von Chriſtus auch die Kraft ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung an ſich zeigen müſſe [x]).

Sechstes Kapitel.

Von der Moral der Reformirten Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert.

Die reformirte Kirche iſt in dieſen beiden Jahrhunderten bei weitem nicht ſo reich an theologiſch-

w) *Wernsdorf* Vorrede zu *Coleri* Hiſtoria G. Arnoldi 1717.

x) Geretteter Bruder G. Arnold 1718.

logiſch-moraliſchen Schriftſtellern, als die evangeliſche und Römiſch-katholiſche. Wenige ſyſtematiſche und gelehrte Moraliſten, noch weniger Caſuiſten, faſt gar keine Myſtiker treffen wir hier an, indem in den beiden andern Kirchen moraliſche Schriftſteller von jeder Gattung in voller Thätigkeit ſind. Die verhältnißmäßig kleinere Ausdehnung der reformirten Kirche und das Dogma von der abſoluten Prädeſtination, welches man in derſelben im ſtrengſten Sinne geltend machte und welches der Moral, ſo wie der Moralität widerſtrebte, mögen dieſe Erſcheinung einigermaßen erklären. Aber alsdann möchte es deſto ſchwerer zu erklären ſeyn, warum in dieſer Kirche die chriſtliche Moral früher, als in der lutheriſchen, beſonders, und zwar ſehr gut bearbeitet wird, warum ein Daneau ſchon 1577. ſeine chriſtliche Ethik ſchreibt, indem unter den Evangeliſchen an ſo etwas noch gar nicht gedacht wird, warum 1652. ein Amyraut ein Werk über die chriſtliche Moral herausgiebt, welchem weder Lutheraner, noch Katholiken ein ähnliches an die Seite ſetzen können, und warum gerade in dieſer Kirche eine ſtrenge und wohlthätige moraliſche Sittenzucht eingeführt wird, wie wir ſie in den beiden andern Kirchen nicht finden. Die Geſchichte ſelbſt wird darüber wenigſtens einigen Aufſchluß geben.

Der erſte Reformator zu Zürich, Ulrich Zwingli, beſchäftigte ſich mit Moral nur ſo weit, als er die Römiſch-katholiſche Moral beſtritt, auch in Lebensſachen nur das Anſehen der Schrift gelten ließ und alle bloß auf der Tradition beruhende Vorſchriften verwarf und von der chriſtlichen

chen

chen Moral ausſchloß. Sein Commentar von der wahren und falſchen Religion oder ſein Handbuch des chriſtlichen Glaubens enthält noch weit weniger Moraliſches, als Melanchthon's Loci, auch moraliſche Abhandlungen ſind von ihm nicht bekannt. Uebrigens ſteht der Lehrbegriff, welchen er aufſtellte, doch vorzüglich in moraliſcher Hinſicht in einem für ihn günſtigen Verhältniſſe zu dem, was Luther und Calvin lehrten. Einfachheit und Beſtreben, den Ausſprüchen der Bibel einen vernünftigen, begreiflichen Sinn abzugewinnen und beizulegen, wo Luther und Calvin lauter unbegreifliche Geheimniſſe ſahen, waren die unterſcheidenden Eigenſchaften ſeines Lehrbegriffs. Dabei leitete ihn ein ſittliches Intereſſe, und ließ ihn niemals ſo tief in den Auguſtinismus verſinken, als die beiden andern Reformatoren darin verſunken ſind. Rechtſchaffenen Heiden die Seeligkeit zuzuſprechen, nimmt er gar keinen Anſtand [y]). Menſchen, welche in Religionsſachen irren, Gewalt anzuthun, hält er für durchaus verboten, er will ſie Gott überlaſſen wiſſen, und erlaubt der Obrigkeit nur alsdann, ſie zu beſtrafen, wenn ſie ſich ausſchweifend und aufrühreriſch betragen [z]). Calvin vertheidigte und übte die entgegengeſetzten Grundſätze. Den Kirchenbann führte Zwingli nicht ein, und gab dafür den Grund an, daß die Gemeinen jetzt nicht mehr, wie in alten Zeiten, unter heidniſchen, ſondern unter

y) Chriſt. fidei brevis et clara expoſitio ad chriſtianiſſ. Galliar. Reg. Opp. T. II. 550.

z) Concluſiones Opp. I. 1 ſq.

unter glaubigen Fürſten und Obrigkeiten lebten, welche Verordnungen wider die Laſter geben [a]). Er ſchrieb überhaupt der Obrigkeit mehr Rechte in Kirchenſachen zu, als Calvin. Der Charakter der Kirchenverfaſſung, welche er einführte, war, wie der ſeiner Lehre, Einfalt und Verſtändlichkeit.

Weit mehr, als durch Zwingli, wurde eine ſogenannte reformirte Kirche durch franzöſiſche Proteſtanten, und vorzüglich durch Calvin von Genf aus, geſtiftet. Dieſer, ein Mann von tiefer Gelehrſamkeit, von einnehmender Beredſamkeit, von raſtloſer Thätigkeit, von ſeltener Beharrlichkeit und Feſtigkeit des Charakters, und eben ſo ſtrenge gegen ſich ſelbſt als gegen Andere, gab im Jahr 1535 eine Schrift heraus, in welcher er durch eine Darſtellung des Lehrbegriffs ſeiner Glaubensbrüder ſie gegen die Vorwürfe zu vertheidigen ſuchte, in welchen ſelbſt der König Franz I. eine Rechtfertigung für die Grauſamkeit fand, womit er die Proteſtanten in Frankreich behandelte. An dieſen König richtete er auch die meiſterhafte Vorrede, welche dieſer Schrift voranſteht. Die Auguſtiniſche Lehre von der Erbſünde und Gnade, der Erwählung und Verwerfung war in der Römiſchkatholiſchen Kirche nach und nach verloren gegangen, ob man gleich in der That noch im Beſitze derſelben zu ſeyn glaubte, ſie hatte unvermerkt dem Semipelagianismus Platz gemacht, welcher ſich auch weit beſſer zu den herrſchenden Meinungen von der eigenen Verdienſtlichkeit der Menſchen und dem Werthe der Gebräuche zu paſſen ſchien. Schon waren manche Männer, welche

a) *Ruchat* Hiſt. de la reformation de la Suiſſe III. 85 ſq.

welche den urſprünglichen, wahren Auguſtinis-mus wiederherſtellen wollten, als Ketzer verdammt und beſtraft worden. Die Proteſtanten wählten die reine Auguſtiniſche Lehre als den beſtimmte-ſten Gegenſatz gegen die herrſchende Lehre. Die Theologen konnten bei ihrem feurigen Eifer wider die katholiſche Werkheiligkeit bei der ganzen Bil-dung, die ſie erhalten hatten, bei den Principien, von welchen ſie in ihrer Wiſſenſchaft ausgiengen, nicht wohl einen Mittelweg betreten. Die Lehre, daß der Menſch neben ſeinem natürlichen Verder-ben doch noch einen Funken von Freiheit beſitze, und dadurch unter dem Beiſtande Gottes ſein Herz beſſern, ein rechtſchaffenes Leben führen, ſich da-durch Gottes Gnade und Wohlgefallen erwerben, und der Seeligkeit würdig werden könne, eine Leh-re, welche ſchon mehrere alte Väter der Kirche vorgetragen hatten, lag entfernt von ihrem Wege, und ſchien ihnen viel zu nahe mit der katholiſchen Lehre von den guten Werken verwandt, oder viel-mehr in der Hauptſache, im Princip einerlei mit derſelben zu ſeyn. Sie glaubten dem Menſchen alle Freiheit und alles Verdienſt gänzlich abſprechen zu müſſen, um der Gnade ihr ganzes Recht wi-derfahren und ſie in ihrer ganzen Herrlichkeit leuch-ten zu laſſen. Alles, was der Menſch ſich ſelbſt beilegte, ſchien ihnen Undankbarkeit gegen die un-endliche Gnade Gottes, aus welcher allein alles Gute abfließe, und ein ſtrafbarer, immer umſonſt verſuchter Raub an derſelben zu ſeyn. Jede Hei-ligung und Seeligkeit, welche nicht allein von der Gnade bewirkt werde, ſchien ihnen gar keine wah-re Heiligkeit und Seeligkeit zu ſeyn. Der Grund aller katholiſchen Irrthümer und Greuel ſchien ih-

nen darin zu liegen, daß man die Gnade verdunkelt und der Menſchen Verdienſt und Würdigkeit in ein täuſchendes Licht geſtellt habe. Luther und Calvin ſtellten alſo den Auguſtinismus wieder her, und glaubten dadurch die katholiſche Kirche um ſo eher ſchlagen zu können, da ſie ſich ſelbſt dem Namen nach zu demſelben bekannte. Calvin bekannte ſich noch unbedingter zu demſelben, als Luther. Er behauptete, daß unter allen Kirchenvätern nur Auguſtinus und die ihm folgten, wahr von der Erbſünde, Gnade und Vorherbeſtimmung gelehrt hätten. Er ſtellte das Dogma von einer abſoluten, willkührlichen göttlichen Prädeſtination in ſeiner ganzen furchtbaren Strenge auf, unterſtützte es mit einer langen Reihe von Gründen, und ſuchte es wider alle mögliche Einwürfe zu vertheidigen [b]). Jeden Einwurf wider dieſe erhabene Lehre, durch welche allein Gottes Ehre in ihr volles Licht geſtellt, unſer Heil bloß aus Gottes Barmherzigkeit abgeleitet, die wahre Demuth ins Herz gepflanzt und Gewißheit der Seeligkeit hervorgebracht werde, erklärt er für Läſterung. Er gedenkt auch des Einwurfs, daß, wenn dieſe Lehre wahr ſey, alle Moralität, alles Beſtreben, tugendhaft zu leben, zerſtört, und jede Moral, jede Ermahnung zur Gottſeeligkeit überflüſſig werde [c]). Darauf antwortet er folgendermaßen: Die Schrift führt die Prädeſtination nicht deswegen an, daß wir verwegen werden und die unzugänglichen Geheimniſſe Gottes mit ſtrafbarer Tollkühnheit zu erforſchen trachten, ſondern vielmehr, damit wir in tiefer Demuth über ſein Gericht

b) Inſtitit. relig. chriſt. Lib. III. cap. 21 - 24.

c) L. III. c. 23. §. 12. 13.

richt erzittern und ſeine Barmherzigkeit anbeten lernen. Paulus lehrt, wir ſeyen zu dem Ende erwählt, damit wir ein heiliges und unſträfliches Leben führen. Wenn Heiligkeit des Lebens der Erwählung Zweck iſt, ſo muß ſie uns mehr ermuntern, ihr eifrig nachzudenken, als ein Vorwand der Trägheit für uns werden. Wir ſollen nicht aufhören, das Gute zu thun, weil die Erwählung zur Seeligkeit hinreichend iſt, ſondern vielmehr die Ausübung des Guten für den Zweck der Erwählung halten. Wenn man ſagt, der von Gott Verworfene würde doch alle Mühe verlieren, wenn er Gott durch Rechtſchaffenheit des Lebens zu gefallen ſuchen wollte, ſo lügt man: denn dieſe Rechtſchaffenheit kann nur aus der Erwählung entſtehen, und die Verworfenen, wie ſie Gefäße ſind, gebildet zur Unehre, ſo hören ſie nicht auf, durch beſtändige Sünden Gottes Zorn wider ſich aufzufordern, und durch augenſcheinliche Zeichen das über ſie ausgeſprochene Gericht Gottes zu beſtätigen; ſo weit ſind ſie entfernt, demſelben zu widerſtreben. Auch die Ermahnungen zum Guten werden durch die Lehre von der Prädeſtination nicht zwecklos. Paulus, welcher ein ſo offener Lehrer der Gnadenwahl iſt, iſt zugleich der wärmſte Tugendlehrer. Wir ſind nicht zur Unreinigkeit, ſondern zur Reinigkeit berufen, geſchaffen in Chriſto zu guten Werken, zu welchen uns Gott vorbereitet hat, damit wir darin wandeln ſollen. Die Predigt der göttlichen Gebote ſoll alſo ihren Lauf haben, die Erkenntniß der Prädeſtination aber nicht verhindert werden, damit diejenigen, welche ihnen gehorchen, ſich deſſen nicht, als ihres Eige-

nen, ſondern nur des Herrn rühmen. Man muß die Gottſeeligkeit predigen, damit die, welche Ohren haben, zu hören, gehorchen und ſich dabei nur der göttlichen Gnade rühmen, an den übrigen aber das Wort erfüllet werde, daß ſie mit ihren Ohren nicht hören. Der Menſchen Wille kann zwar dem Willen Gottes nicht widerſtehen. Gott macht aus dem Willen der Menſchen, was er will. Er nöthigt die Menſchen zwar nicht phyſiſch und mechaniſch, aber er wirkt in ihrem Innern, er nimmt ihre Herzen ein und zieht ſie durch den Willen, welchen er in ihnen gewirkt hat, an. Weil wir aber nicht wiſſen, wer zu der Zahl der Erwählten gehört oder nicht, ſo müſſen wir ſo geſinnt ſeyn, daß wir die Seeligkeit Aller wünſchen, daß wir Jeden zum Theilnehmer derſelbigen zu machen ſuchen. Wir müſſen, ſo viel in unſern Kräften ſteht, Allen die heilſame und ſtrenge Warnung und Ermahnung als eine Arznei reichen, damit ſie nicht zu Grunde gehen; von Gott wird es alsdann abhängen, ſie denjenigen nützlich zu machen, welche er erwählt hat. Aus dieſen Urſachen und zu dieſen Zwecken alſo wollte Calvin neben der Prädeſtinationslehre auch Moral gelehrt wiſſen. Er ſelbſt rückt daher einen Abriß der bibliſchen Moral in ſeinen Unterricht in der chriſtlichen Religion ein. Er erklärt die zehn Gebote, welche er für eine göttliche Offenbarung desjenigen hält, was die Menſchen ſchon durch das Naturgeſetz dürftig erkennen [d]). Er beſchreibt nach Anleitung der Schrift die Geſinnung und den Lebenswandel des wahren Chriſten in der Abſicht, damit diejenigen, welchen ihre Beſſerung am

d) l. c. L. II. c. 8.

am Herzen liegt, ſich nicht verirren mögen [e]). Er weiß, daß dieß eine ſehr mannichfaltige und weitläuftige Materie iſt, und daß leicht ein ganzer Band damit angefüllt werden konnte. Er hat die Idee von einem Syſteme der chriſtlichen Moral. Er ſelbſt will ſich nicht auf die einzelnen Tugenden, ſondern nur darauf einſchränken, die Methode zu zeigen, wie ein Frommer zum wahren Ziele der Einrichtung ſeines Lebens geleitet werde, und eine gewiſſe allgemeine Regel feſtzuſetzen, nach welcher er ſeine Pflichten beſtimmen kann. Er geſteht den Moralphiloſophen zu, daß ſie die Tugenden und Pflichten aus allgemeinen Principien ſchön abgeleitet und die Moral in einer lichtvollen Ordnung dargeſtellt haben, findet aber, daß die Bibel auch hierin eine gewiſſe Ordnung und eine Oekonomie beobachte, welche weit gewiſſer ſey, als alle Philoſopheme, und daß der Geiſt Gottes nur nicht ſo methodiſch verfahre [f]). Er unterſcheidet zwei Haupttheile des moraliſchen Unterrichts der Bibel: durch den einen ſucht ſie den Gemüthern der Menſchen Liebe zum Guten einzuflößen, durch

den

e) l. c. L. III. c. 6 - 10.

f) L. III c. 6. §. 1. Quemadmodum autem certos recti et honeſti fines habent philoſophi, unde particularia officia totumque virtutum chorum, deducunt, nec ordine ſuo caret in hoc ſcriptura, quin pulcerrimam oeconomiam tenet ac philoſophicis omnibus multo certiorem. Hoc tantum intereſt, quod illi (ut erant ambitioſi homines) exquiſitam diſpoſitionis perſpicuitatem, qua ingenii dexteritatem oſtentarent, ſedulo affectarunt: ſpiritus vero Dei, quia ſine affectatione docebat, non ita exacte nec perpetuo methodicam rationem obſervavit, quam tamen dum alicubi ponit ſatis innuit non eſſe a nobis negligendam.

den andern ſchreibt ſie ihnen eine Regel ihrer Handlungen vor. Er bemerkt die ſtarken und mannichfaltigen Beweggründe, durch welche die Schrift zum Guten antreibt. Dahin gehört es, daß wir heilig ſeyn ſollen, weil Gott heilig iſt. Dieß iſt übrigens nicht ſo zu verſtehen, als wenn wir durch das Verdienſt der Heiligkeit in Gemeinſchaft mit Gott kommen ſollten (da wir vielmehr ihm erſt anhängen müſſen, um durch ſeine Heiligkeit gleichſam überſtrömt zu werden, und ihm zu folgen, wohin er uns ruft), ſondern ſo, daß die Heiligkeit das Band zwiſchen uns und ihm ſey, weil es mit ſeiner Vollkommenheit ſtreiten würde, mit der Sünde und Unreinigkeit irgend eine Gemeinſchaft zu haben [g]). Calvin ſetzt den Vorzug der chriſtlichen Moral vor der philoſophiſchen auch in Anſehung ihrer Beweggründe ins Licht. Dieß zeigt er vorzüglich daran, daß die Schrift uns in Gott einen Vater darſtelle, welcher uns durch Chriſtus mit ſich ausgeſöhnt und uns zugleich in ihm ein Muſter aufgeſtellt habe, nach welchem wir uns bilden ſollen, daß ſie von allen göttlichen Wohlthaten, welche ſie uns bekannt mache, und von allen Theilen unſers Heils, von dem Tode Jeſu, von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, von unſerer Taufe, von der Verbindung mit ihm, als Haupt der Kirche, von der Einwohnung des heiligen Geiſtes, von unſerer Auferſtehung Beweggründe zum Guten hernehme [h]). Obgleich Calvin

g) l. c. §. 2.

h) Age praeſtantiorem oeconomiam mihi apud Philoſophos reperiant, qui apud eos ſolos rite atque ordine diſpoſitam putant philoſophiam moralem. Illi dum ad

vin lehrt, daß man nach der evangeliſchen Vollkommenheit ſtreben müſſe, ſo iſt er doch nicht ſo ſtrenge, daß er denjenigen nicht für einen Chriſten erkennt, welcher ſie noch nicht erreicht hat. Er verlangt nur, daß der Chriſt dieß Ziel beſtändig vor Augen habe und unabläſſig im Fortſchreiten zu demſelben begriffen ſey [i]). Als den Inbegriff des wahren chriſtlichen Lebens betrachtet er die Selbſtverleugnung in einem ſehr umfaſſenden Sinne dieſes Worts. Sie beſteht darin, daß der Menſch auf ſich, ſeine Vernunft, ſeinen Willen Verzicht thut und Gottes Eigenthum wird, ihm allein lebt, in allen ſeinen Handlungen und Geſinnungen von ihm geleitet wird [k]), nicht das Seinige, ſondern nur

ad virtutem egregie volunt adhortari, nihil aliud afferunt, quam ut naturae convenienter vivamus, ſcriptura autem a vero fonte deducit exhortationem, quum non modo vitam noſtram ad Deum autorem, cui obſtricta eſt, referre praecipit, ſed, poſtquam degeneraſſe nos docuit a vera creationis noſtrae origine ac lege, ſubjungit, Chriſtum, per quem in gratiam cum Deo rediimus, nobis propoſitum eſſe exemplar, cujus formam in vita noſtra exprimamus. Quid hoc uno efficacius requiras? imo quid ultra hoc unum requiras? — Deinde ab omnibus Dei beneficiis, quae nobis commemorat, ac ſingulis ſalutis noſtrae partibus ſumit exhortandi materiam — — Haec auſpicatiſſima ſunt bene conſtituendae vitae fundamenta, quibus nequaquam ſimilia deprehendas apud philoſophos, qui in commendatione virtutis nunquam ſupra hominis naturalem dignitatem conſcendunt. l. c. §. 3.

i) l. c. §. 5.

k) Dieſen erſten Eintritt ins wahre Leben haben die Philoſophen nicht gekannt: Solam enim rationem homini moderatricem praeficiunt, hanc ſolam putant audiendam

nur Gottes Willen und Ehre ſucht, und dadurch auch den Ehrgeiz und Stolz gänzlich auszieht [l]), daß er Andere ſich ſelbſt vorzieht und ſich für ſie aufopfert, daß er in thätiger Menſchenliebe nicht müde wird, Gott ein unbeſchränktes Vertrauen ſchenkt, allen Seegen nur von ihm erwartet, alle Leiden, als unter Gottes Leitung ſtehend, und als wahre Wohlthaten geduldig erträgt und unter religiöſer Betrachtung des zukünftigen Lebens das gegenwärtige, ohne es zu haſſen und ohne Undankbarkeit gegen Gott, verachtet [m]). In Anſehung des Genuſſes der Güter dieſes Lebens will er die Mittelſtraße zwiſchen Auſterität und Laxität beobachtet wiſſen [n]). Wider die Anabaptiſten ſuchte er zu beweiſen, daß Jeſus nicht alle, ſondern nur diejenigen Eidſchwüre verboten habe, welche es ſchon durch das Moſaiſche Geſetz geweſen, und ſelbſt Privateidſchwüre, wenn ſie bei wichtigen Gegenſtänden, mit Ernſt, Andacht und Wahrheit abge-

dam, huic denique uni morum imperium deferunt ac permittunt, at chriſtiana philoſophia illam loco cedere, ſpiritui ſancto ſubjici ac ſubjugari jubet, ut homo jam, non ipſe vivat, ſed Chriſtum in ſe ferat viventem ac regnantem. c. 7. §. 1.

l) Qui Deum in omni re agenda intueri didicit, ſimul ab omni vana cogitatione avertitur — Quicunque non fuerunt hoc ſenſu occupati, laudis ſaltem gratia virtutem ſequuti ſunt. Qui autem unquam ex philoſophis virtutem propter ſe expetendam maxime contenderunt, tanta arrogantia inflati ſunt, ut appareat non ob aliud virtutem expetiiſſe, niſi ut ſuperbiendi haberent materiam c. 7. §. 2.

m) l. c. c. 7–9.

n) l. c. c. 10.

abgelegt werden, hält er nicht für unerlaubt [o]). Vom Gebete, von deſſen Nothwendigkeit und Nützlichkeit, Inhalt und Einrichtung, Erhörung, verſchiedenen Gattungen, auch der Fürbitte handelt er mit ganz beſonderer Sorgfalt und Fruchtbarkeit, und ſetzt auch eine Erklärung des Gebets des Herrn hinzu [p]). Man ſieht, daß Calvin ohngeachtet ſeiner Prädeſtinationslehre mit äußerſtem Nachdrucke auf die Moral drang und in der Hauptſache keine andere chriſtliche Moral lehrte, als diejenigen, welche entweder dieſe Lehre gänzlich verwarfen oder ſie nicht in einem ſo ſtrengen Sinne nahmen. Nur in den Principien der Heiligung wich er von Andern ab, er ſuchte ſie in einer unbedingten, göttlichen Vorherbeſtimmung, die Heiligung ſelbſt aber war bei ihm dieſelbige, er ſchrieb ihr Nothwendigkeit und Freiwilligkeit zugleich zu. Auch ſeine übrigen Schriften, namentlich ſeine Commentare über die Bibel, ſind voll Moral [q]).

In

o) l. c. L. II. c. 8. §. 26. 27. Jeſu non eſt inſtitutum, legem aut laxare aut reſtringere ſed ad veram et germanam intelligentiam reducere, quae falſis ſcribarum et phariſaeorum commentis depravata fuerat — Populus nihil tunc cavere ſolitus praeter perjuria, quum non iis ſolis, ſed *inanibus* quoque ac *ſupervacuis* juramentis lex interdicat — Dominus ergo non modo pejerare ſed etiam *jurare in vanum* malum eſſe admonet — Particula *omnino* non ad jurandi verbum refertur, ſed ſubjectas ſacramentorum formulas —

p) L. III. c. 20. Ich habe übrigens den Abdruck der Inſtitutio Lauſannae 1676. gebraucht, welcher der vollſtändigſten Ausgabe von 1559. folgt.

q) Dieß bemerkt auch Rich. Simon Hiſt. crit. du V.T. p. 434. Calvin, ayant l'eſprit fort elevé, on trouve dans

In demſelbigen Jahre, in welchem Calvin ſeinen in der That mit großem Scharfſinn und in einem claſſiſchen römiſchen Stile geſchriebenen Unterricht in der chriſtlichen Religion herausgegeben hatte, kam er nach Genf und unterſtützte die Männer, welche den daſelbſt bereits eingeführten Proteſtantiſchen Religionsübungen vorſtanden. Er drang auf die ſtrengſte Kirchenzucht und machte ſich dadurch die Volksparthei der Libertiner, welche die alte Ausſchweifung und Wildheit der Sitten fortſetzte und übte, mit Worten vertheidigte und oft durch Gewalt der Waffen durchſetzte r), ſo ſehr zu Feinden, daß er genöthigt wurde, die Stadt zu verlaſſen. In ein deſto größeres Anſehen kam er, als er im Jahr 1541. auf dringendes Erſuchen des Raths wiederum dahin zurückkehrte. Er wurde nicht nur zum Präſidenten der Geiſtlichkeit und des Conſiſtoriums ernannt, ſondern diente der Republik auch als Rechtsgelehrter und wurde der mächtigſte und angeſehenſte Mann in derſelben. Das Conſiſtorium wurde ein wahres ſtrenges Sittengericht, zog Menſchen von allen Claſſen wegen ihrer Vergehungen zur Verantwortung, warnte, beſtrafte, verbannte aus der Kirchengemeinſchaft oder aus der Stadt und Republik, und wurde von der weltlichen Macht unterſtützt

dans tous ſes commentaires un je-ne-ſcai-quoi, qui plait d'abord, et comme il s'étoit principalement appliqué à connoitre l'homme, il a rempli ſes Livres d'une Morale qui touche.

r) Man ſehe ſ. Lettres a Jaques de Bourgogne Seigneur de Falais. Amſterd. 1744.

ſtützt [s]). Calvin, einer der beſtimmteſten und beharrlichſten Menſchen, ſetzte ſeinen Plan unter tauſend Gefahren und Kämpfen durch. Es entſtand nach und nach durch ſeine Bemühungen eine ſolche Zucht und Ordnung im Staate und in der Kirche, wie man ſie nirgends ſah, und welche einen Valentin Andreä, als er zu Genf war, ſo ſehr zur Bewunderung hinriß, daß dadurch ſeinen eigenen Bemühungen für ſein ganzes Leben eine gleiche, wiewohl mit keinem glücklichen Erfolge gekrönte, Richtung gegeben wurde. Der Staat ſelbſt erhielt dadurch eine innere Energie, welche ſich noch lange nachher äußerte, und welche mit dem Verſchwinden der Calviniſchen Einrichtungen auch wieder verſchwand. Schauſpiele und Tänze wurden als äußerſt ſittenverderbend zu Genf verboten. Wirklich war insbeſondere der Tanz daſelbſt mit ſolchen Ausſchweifungen und unkeuſchen Gewohnheiten verbunden und verurſachte ſo viel Unordnungen, daß einer, welcher auch den Tanz an ſich unter die Mitteldinge zählte, doch dieſes Verbot für wohlthätig halten mußte [t]). Dieſe Strenge der Grundſätze und der Kirchenzucht verbreitete ſich auch in der Franzöſiſch-reformirten. Lambert Daneau ſchrieb wider den Tanz ohngefähr eben ſo, wie die Spenerianer in Deutſchland wider denſelben zu ſchreiben pflegten

s) Summa quaedam capita diſciplinae eccleſiaſticae Genevenſis in *Calvini* Epiſtt. p. 124. Genev. 1575.

t) S. *Mart. Schoockii*, eines Niederländers, Exercitatt. XXIII. p. 317. und *Bayle* Dict. Art. *Sainte-Aldegonde.*

ten [u]). In Frankreich war die Kirchenzucht unter den Reformirten ſo ſtrenge, daß der Prinz von Condee wegen einer geſetzwidrigen Unternehmung von dem Conſiſtorium zu Rochelle von dem Abendmale ausgeſchloſſen wurde, und die Erlaubniß, wieder zu demſelben zu gehen, nur durch eine Synode erhalten konnte, und daß Heinrich von Navarra, nachher König von Frankreich, ſich vor einer Schlacht, auf Ermahnung eines Predigers, entſchloß, wegen einer zu Rochelle begangenen Ausſchweifung, öffentlich auf den Knieen Gott um Verzeihung anzuflehen und der beleidigten Familie Genugthuung zu geben [v]). Anderswo fand die Einführung dieſer Strenge Widerſpruch oder wurde auch gar verhindert. Zu Lauſanne entſtanden darüber Bewegungen [w]), und die Berner, Züricher, Basler und andere Schweizer, welche an Zwingel's milderen Grundſätzen hiengen, ließen ſich auch von ihren Calviniſch-geſinnten Theologen dieſe Strenge nicht aufdrängen. Unter den Pfälzern entſtanden darüber Streitigkeiten [x]). In den Niederlanden fand dieſe Strenge mehr Eingang, jedoch auch Widerſpruch. Sainte-Aldegonde, ein angeſehener Staatsmann und Schriftſteller, und Mitglied der reformirten Kirche daſelbſt, führt an [y]), daß viele Leute durch die Verdammung des Tanzes von

u) Traité des danſes. 3. edit. 1583. Vergl. *Bayle* a. O.

v) S. Schröckh Kirch. Geſch. ſeit der Reformation II. 320. 325.

w) Muſeum Helvet. II. 119 ſq.

x) Struv Pfälz. Kirch. Hiſt. S. 212 f.

y) In einem Briefe bei Schoock ſ. oben Not. t.

von der reformirten Kirche zurückgeſchreckt würden, und daß der Prinz von Oranien ſelbſt einen großen Anſtoß daran nehme, daß man bei den Hochzeiten nicht tanzen dürfe, ohne unter die Kirchencenſur zu fallen. Er iſt der Meinung, daß in den Niederlanden der Tanz gut und löblich ſey, weil er verhindere, ſich nach der Tafel zu berauſchen und zu ſpielen. Er ſelbſt war ein Liebhaber des Tanzes, verlor dadurch ſeinen guten Namen bei den Eifrigen, tröſtet ſich aber darüber, weil er ſeine Ehre im Gründlichen, nicht aber im Oberflächlichen ſucht. Er mißbilligt es übrigens nicht, daß die Kirche zu Genf den Tanz verboten und damit viele ſchmutzige Unordnungen, welche daſelbſt alle Tage vorgefallen, unterdrückt habe. Martin Schoock nahm ſich des Tanzes, mit gewiſſen Einſchränkungen, an und ſuchte zu zeigen, daß er in gewiſſen Ländern ganz unſchuldig und gut ſeyn könne. Bayle rühmt die reformirte Kirche wegen des Verbots des Tanzes gar ſehr [z]). In Schottland wurde die Calviniſche Strenge behauptet, und

z) l. c. T. III. p. 126 ſq. On ne ſauroit donner trop d'éloges à la diſcipline des egliſes reformées, qui condamnerent la danſe et l'on ſeroit ridicule ſi l'on pretendoit, que les Miniſtres la blamerent préciſement comme une addreſſe de marcher ou de ſauter en cadence. Elle eſt ſous cette nation une choſe tout a fait permiſe, ni bonne ni mauvaiſe moralement parlant. Mais la maniere dont elle ſe pratiquoit, donnoit lieu à mille deſordres et dans la chambre meme du bal elle ne pouvoit ſervir qu'à gâter le coeur et à livrer une guerre dangereuſe à la chaſteté — Tous les Caſuiſtes doivent être ici des Préciſiſtes ou Rigoriſtes.

und Knox predigte wider die Vergnügungen und Wollüſte am Hofe der Königin Maria und machte ihr einmal ohne Zeugen ſo ſcharfe Vorwürfe wegen ihres Verhaltens, daß ſie vor ihm in Thränen zerfloß.

Am ſtrengſten aber verfuhr Calvin gegen Ketzer. Ketzerei hielt er für ein peinliches Verbrechen. Auf ſeine Anklage und Veranlaſſung wurde der Spanier, Michael Servet, als er ſich zu Genf aufhielt, wie ein vogelfreier Verbrecher feſtgeſetzt und im Jahr 1553. als ein Gotteslläſterer verbrannt, weil er die herrſchende Lehrer von der Dreieinigkeit beſtritt und von der Wiederherſtellung des urſprünglichen, reinen Chriſtenthums geſprochen hatte. Darüber entſtand ein Streit. Kaum war Servet hingerichtet, ſo erſchien eine Schrift, worin über die Fragen: ob Ketzer verfolgt werden dürften und wie mit ihnen zu verfahren ſey? viele alte und neue Meinungen geſammelt, und die Lebensſtrafen der Ketzer durchaus verworfen waren [a]). Beza widerlegte ſie ſogleich ausführlich, berief ſich auf mehrere Ausſprüche und Beiſpiele der Bibel, beſonders des A. T. und ſtellte die Ketzerey als das größte Staatsverbrechen dar, indem durch dieſelbe der Hauptendzweck der bürgerlichen Geſellſchaft, nämlich die Erhaltung der Religion, zerſtört werde [b]). Calvin

a) De haereticis, an ſint perſequendi et omnino quomodo ſit cum eis agendum, multorum tum veterum tum recentiorum ſententiae. 1553.

b) De haereticis a civili magiſtratu puniendis adv. *Mart. Bellii* (ſo nannte ſich der Verfaſſer der vorhergehenden Schrift)

vin ſelbſt ſuchte in einer Schrift die Irthümer des Spaniers zu widerlegen und zugleich ſeine Hinrichtung zu rechtfertigen [c]). Er ſchrieb ſie vorzüglich auf Bullinger's zu Zürich Antrieb. Die Schrift iſt kurz und vornehmlich dazu beſtimmt, durch eine einfache und klare Darſtellung der Lehren Servet's ihre Abſcheulichkeit und Strafwürdigkeit ins Licht zu ſetzen. Sie enthält nicht mehr, als Beza's Schrift. In einem Briefe an Bullinger [d]) ſagt er, er wiſſe wohl, daß ihn viele für einen Lehrer der Grauſamkeit und Unbarmherzigkeit ausgeben, weil er einen Mann, welchen er ums Leben gebracht habe, noch nach ſeinem Tode mit der Feder verfolge, und daß Andere, welche ihn eben nicht haßten, dennoch wünſchten, er möchte die Lehre von den Strafen der Ketzer nie berührt haben. Dieſe letztern ſagten, alle übrige Geiſtliche hätten abſichtlich von der Sache geſchwiegen, damit ſie keinen Haß auf ſich laden möchten. Unter dieſen ſind ohne Zweifel die Schweizeriſchen Geiſtlichen zu verſtehen, welche ihre Beiſtimmung zu dieſem Tode nicht gegeben hatten. Uebrigens hatten einige Schweizeriſche Obrigkeiten und Prediger, welche um ihr Gutachten erſucht worden waren, allerdings beigeſtimmt. Calvin

Schrift) farraginem et novorum Academicorum ſectam. 1554. in Tractatt. theol. I. 85 ſqq.

c) Fidelis expoſitio errorum Mich. Serveti et brevis eorundem refutatio, ubi docetur, jure gladii coercendos eſſe haereticos. 1554. in *Calvini* Opuſculis 686 ſqq.

d) Welchen Mosheim zuerſt bekannt gemacht hat in den Neuen Nachrichten von Servet. Helmſt. 1750. S. 80 f. 106 ff. Er iſt noch vom Jahr 1554.

vin hatte dieſe Lehre aus ſeinem theuren Auguſtinus geſchöpft. Noch in demſelben Jahre erſchien eine Gegenſchrift, welche höchſt wahrſcheinlich von Lälius Socinus iſt e). Auch er will die Ketzer, nur nicht mit dem Tode, beſtraft wiſſen. Die beſte Schrift wider die Todesſtrafen der Ketzer kam im Jahr 1577. von einem Minus Celſus aus Siena heraus f). Er erwies, daß ſie durchaus dem Geiſte des Chriſtenthums widerſprechen, und beſtätigte ſeine Behauptung mit einer großen Menge von Zeugniſſen alter und neuer chriſtlicher Lehrer. Uebrigens wurde es wenigſtens auf eine Zeitlang herrſchende Meinung in der reformirten Kirche, daß ſchwere Ketzer am Leben beſtraft werden müßten, und noch bluteten mehrere im 16ten Jahrhundert. Was die Proteſtanten am Pabſtthum ſo bitter getadelt hatten, kam jetzt im Schooße ihrer Kirche auf. Doch war ſie nie allgemein unter den Reformirten und erloſch im 17ten Jahrhundert.

Calvin hatte zwar einigermaßen die Vereinbarkeit der Moral mit ſeiner Prädeſtinationslehre gerettet. Die Moral ſollte gelehrt werden, um die Erwählten zu überzeugen, daß ſie einzig und allein

e) Contra libellum Calvini, in quo oſtendere conatur, haereticos jure gladii coercendos eſſe. Vergl. Mosheim Anderweit. Verſ. einer Ketzergeſch. S. 287 f.

f) In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, *Mini Celſi Senenſis* disputatio, ubi nominatim eos ultimo ſupplicio affici non debere, demonſtratur. Chriſtlingae — 2. Ausgabe: *Min. Celſi Sen.* de haereticis capitali ſupplicio non afficiendis Adjunctae ſunt ejusdem argumenti *Theod. Bezae* et *Andr. Dudithi* epiſtolae duae contrariae. 1584.

allein durch Gottes Gnade ſich im Zuſtande der Heiligung und der gewiſſen Hoffnung der ewigen Seeligkeit befinden, und um dieſen Zuſtand nach ſeiner Beſchaffenheit darzuſtellen. Allein wenn dieſer Zuſtand ganz allein von einer unbedingten Gnadenwahl abhieng und der Menſch ſelbſt nicht das geringſte dabei thun konnte, ſo konnte das Predigen der Moral gar nichts dazu beitragen, um in dieſen Zuſtand zu gelangen, und die Anerkennung, daß man bloß durch die Gnade in denſelben verſezt werde, konnte auch ohne Verkündigung der Moral ſtatt finden, und konnte ſchon im Bewußtſeyn deſſelben mitgegeben ſeyn. Die Darſtellung dieſes Zuſtandes, als einer nothwendigen Folge der göttlichen Vorherbeſtimmung, konnte keinen moraliſchen Zweck haben, ſie konnten Niemand ermuntern, ſeine Kräfte anzuſtrengen, um in denſelben zu gelangen, oder anleiten, auf welche Art er ſich in denſelben verſezen ſoll. Sofern alſo konnte es in dem Calvinismus keine eigentliche Moral geben, und, wenn er conſequent war, ſo leitete er den Menſchen dahin, ſich gehen zu laſſen und die Entſcheidung über ſeine Sittlichkeit und ſein Loos als etwas in einem ewigen, unabänderlichen göttlichen Rathſchluſſe Gegründetes zu erwarten. Daß Calvin doch eine ſo ſtrenge Moral aufſtellte, kam wohl daher, weil er alles Gute im Menſchen als eine unmittelbare und nothwendige Wirkung Gottes ſelbſt betrachtete und dem Menſchen nicht den geringſten Antheil daran zugeſtand, weil er auch hier aus Auguſtinus ſchöpfte und gegen ſich ſelbſt äußerſt ſtreng war. Der Vorwurf, daß durch den Calvinismus alle Moral umgeſtürzt werde, wurde auch bald ge-

macht, wie man ſchon aus ſeines Urhebers eigenen Schriften ſieht. Späterhin wurde er auch in eigenen Schriften ausgeführt, kam aber von Seiten, von welchen man ihn nicht erwartet hätte. Lutheraner[g]) und Janſeniſten, welche ſelbſt im Auguſtinus befangen waren, machten ihn. Jene hatten übrigens doch noch eher ein Recht dazu: denn ſie geſtanden doch meiſtentheils ein, daß der Menſch den göttlichen Gnadenwirkungen widerſtehen oder nicht widerſtehen könne. Die Janſeniſten aber waren in den Lehren, auf welche es hier ankam, mit den Calviniſten ganz einig. Arnauld wollte nichts deſtoweniger zeigen, daß der Calvinismus die chriſtliche Moral umſtürze[h]). Die Lehren, worin beide einig waren, und welche eben ſo gut zu dieſem Zwecke hätten dienen können, übergieng er; fand aber eine andere aus, welche den Calviniſten eigenthümlich ſeyn ſollte. Sie beſtand darin, daß die Gerechtigkeit der Frommen unverlierbar ſey, daß kein Gerechter ſie verliert oder verlieren kann, welche Sünden er auch begehen mag, daß die größten Verbrechen die Glaubigen nicht hindern, gerecht und Kinder Gottes zu bleiben. Dieſe Lehre ſollte von den Calviniſten aufs beſtimmteſte wider die Arminianer vertheidigt und auf der Synode zu Dordrecht, welche die Franzöſiſchen Geiſtlichen feierlich gebilligt hätten, feſtgeſetzt worden ſeyn. Ar-

g) *Balth. Fuhrmanni* Tractatus theoretico-practicus de remoris ac impedimentis ſincerae pietatis e principiis dogmatum pontificiorum, Calvinianorum, Photinianorum reſultantibus. Viteb. 1628.

h) Le renverſement de la morale de Jeſus Chriſt par les erreurs des Calviniſtes. 1672. Paris 1713.

Arnauld zeigte dagegen, daß ſie der Lehre des Apoſtels Paulus gerade widerſpricht, daß ſie die Nothwendigkeit der guten Werke aufhebt, die chriſtlichen Tugenden vernichtet und der Frömmigkeit nachtheilig iſt, daß ſie die Glaubigen dahin bringt, ſich nicht zu fürchten, verdammt zu werden oder ſich auch nur Gottes Ungnade zuzuziehen, welche Sünden ſie auch begehen mögen, weil nach der Meinung der Calviniſten jeder Glaubige ſeiner Rechtfertigung gewiß und verſichert iſt, daß er die Gerechtigkeit nicht verlieren kann, folglich unfehlbar ſeelig werden wird. Er beſtreitet auch die Meinung der Calviniſten, daß nur die Kinder der Glaubigen gerechtfertigt werden, daß diejenigen, welche nicht zur Zahl der Erwählten gehören, auch nicht gerechtfertiget werden, und daß die, welche, wenn ſie in das Alter der Vernunft gekommen ſind, ſich noch vor dem Tode bekehren, nachdem ſie ein ausſchweifendes Leben geführt haben, immer den Geiſt der Wiedergeburt und der Kindſchaft in ſich gehabt haben. Arnauld handelt dieſe Materie mit der ihm eigenen Schärfe und Heftigkeit in zehen Büchern ab und ſucht alle die Gründe zu widerlegen, deren ſich die Calviniſten bedienen, um ihre Lehre zu rechtfertigen oder zu mildern [i]). Bruguier, reformirter Geiſtlicher zu Nismes, beantwortete dieſe Vorwürfe in einer kurzen Schrift [k]), welche von Claude gebilligt wurde. Arnauld ſäumte nicht, aus dieſem Buche ſelbſt die Unmoral der Calviniſten

i) Vergl. *Dupin* Bibl. XXXIII. 359 ſq.

k) Reponſe ſommaire au livre: Renverſement. 1673.

ſten aufs neue darzuthun [l]). Auch Jurieu, reformirter Geiſtlicher zu Sedan, trat in dieſem Streite auf und leugnete, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit der glaubigen Fundamentallehre ſeiner Kirche ſey [m]). Aber ſelbſt le Fevre, Doctor der Sorbonne, erhob ſich in einer Schrift, in welcher er übrigens die Reformirten von ihren Irthümern überzeugen wollte, in Anſehung dieſes Punkts wider Arnauld [n]). Er ſagte darin, es ſcheine nicht, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gnade auf der Synode zu Dordrecht feſtgeſetzt worden ſey, führte verſchiedene Lutheriſche und Calviniſche Schriftſteller an, welche das Dogma von der Verlierbarkeit der Gerechtigkeit billigen oder wenigſtens nicht verwerfen, behauptet, daß dieſe Lehre von den Calviniſten, ſeitdem ſie die Lutheraner auf der Synode zu Charenton in ihre Gemeinſchaft aufgenommen haben, wenigſtens geduldet werde, und daß es nur ein Wortſtreit ſey, indem kein Calviniſcher Schriftſteller es noch gewagt hätte, den Satz aufzuſtellen, daß ein Menſch, welcher im Zuſtande der Sünde ſterbe, Antheil an der Seeligkeit haben könne. Arnauld antwortete den katholiſchen und reformirten Theologen in Einer

l) L'impiété de la morale des Calviniſtes pleinement decouverte par le livre du Miniſtre *Bruguier*. 1675.

m) Juſtification de la morale des reformés contre les accuſations de Mr. *Arnauld*, repandues dans tous ſes ouvrages et particulierement dans le renverſement &c. à la Haye 1685. 2 Tomes.

n) Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion pretendue reformée. 1678.

ner Schrift [o]): le Fevre aber gab eine neue Replik heraus, in welcher er behauptete, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit nicht als weſentlich von den Proteſtanten betrachtet werde, daß es ſo, wie es viele ihrer Geiſtlichen erklären, nichts Unſittliches in ſich enthalte, und daß ſie keineswegs eine Verbindung der Heiligkeit mit den größten Verbrechen in einer und derſelbigen Perſon annehmen, daß ſie nichts über die Gewißheit der Seeligkeit lehren, was nicht mehrere katholiſche Schriftſteller für orthodox anerkannt hätten, daß, wenn ſie ſagen, der wahre Glaubige verliere niemals die Gerechtigkeit, aber zuweilen das Recht zur Seeligkeit, ſie in einen Widerſpruch fallen, welcher aber den Grund der Religion nicht angehe [p]). Uebrigens hatte auch Nicole den Calviniſten dieſelbigen Vorwürfe, wie Arnauld, gemacht [q]).

Da Calvin's Lehre in keinem Falle ſehr einladend und ermunternd zum Studium der Moral war, und da noch zudem er und ſeine Anhänger faſt unaufhörlich mit ihren Gegnern zu kämpfen hatten, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß im 16ten und 17ten Jahrhundert verhältnißmäßig wenige reformirte Schriftſteller in dieſem Fache auftraten. Man findet auch ſelbſt aus jenem Zeitalter Klagen über die Vernachläſſigung dieſes Studiums

o) Les Calviniſtes convaincus de dogmes impies ſur la morale pour ſervir de reponſe à Mſſrs. *le Fevre* et *Jurieu.*

p) *Dupin* l. c. p. 362.

q) Prejugés legitimes contre les Calviniſtes. 1671. Prej. 8.

diums und über die Gleichgültigkeit gegen die chriſtliche Moral [r]).

Lambert Daneau gab übrigens ſchon 1577. eine chriſtliche Ethik heraus. Er wollte darin die wahren Principien der menſchlichen Handlungen beſtimmen, erklärte die Moralgeſetze ſelbſt nach der Ordnung und Anleitung der zehn Gebote, verglich ſie mit den Lehren der Scholaſtiker, mit dem Naturrechte oder, wie er es auch nannte, mit dem philoſophiſchen Rechte, mit dem Römiſch-bürgerlichen und kanoniſchen Rechte, und zuletzt erläuterte er noch die verſchiedenen Definitionen der Tugenden und Laſter, welche

r) *Ameſius* de conſcientia et ejus jure Praefat. p. 2 ſq. Quum obſervabam in variis eccleſiis — deſiderari admodum practicam inſtitutionem eumque defectum inter praecipuas cauſas eſſe magni neglectus in officiis nonnullis intime pertinentibus ad virtutem pietatis et vitae chriſtianae — — — quod haec pars hactenus minus fuerit exculta, hoc inde fuit quod primipilares noſtri perpetuo in acie adverſus hoſtes pugnare, fidem propugnare et aream eccleſiae purgare, neceſſitate quadam cogebantur &c. Aus der beigefügten Paraeneſis ad ſtudioſos Theologiae ſieht man, daß das Studium der Moral auf den Univerſitäten der Reformirten vernachläſſigt wurde. Bernard ſagt aus Veranlaſſung von la Placette's moraliſchen Schriften in Nouvelles de la republique des lettres Nov. 1699. p. 582 ſq. L'ignorance ſur les devoirs du chriſtianisme eſt fort generale et fort grande. Il y en a auxquels une infinité de perſonnes ne penſerent jamais. Mr. la Placette p. e. ayant publié il y a quelque tems un traité ſur la reſtitution, ce livre a été lû comme un livre ſingulier et dont le ſujet étoit nouveau et curieux, et il y en a eu meme qui ont traité cette doctrine de la reſtitution de doctrine nouvelle et trop ſevere — Il y en a qui pretendent, qu'il ne faut point tant preſſer la Morale, qu'il faut donner quelque choſe à la nature humaine.

che in der heiligen Schrift oder ſonſt vorkommen, und ſetzte ihre Beziehung auf die göttlichen Gebote ins Licht s). Er ſtellt viele allgemeine moraliſche Unterſuchungen an, namentlich über den Begriff einer Handlung überhaupt und einer menſchlichen insbeſondere, über die Urſachen menſchlicher Handlungen, über den Unterſchied zwiſchen guten und böſen Handlungen, über den freien Willen, über den Endzweck und die Form guter Handlungen, über die Tugend und ihre verſchiedenen Eintheilungen. Seine Darſtellung iſt klar und geordnet, und ſeine Gelehrſamkeit nicht gemein. Man ſieht, daß er insbeſondere den Ariſtoteles, den Auguſtinus und die vornehmſten Scholaſtiker fleißig ſtudirt und verſtanden hat. Hätte Calvin ſelbſt eine Moral geſchrieben, ſo würde er ſie ohngefähr ſo geſchrieben haben, es iſt faſt nur eine Ausführung deſſen, was Calvin ſelbſt in ſeinem berühmten Werke über die chriſtliche Moral vorgetragen hatte. Es iſt, wie wenn er durch ein wirkliches Beiſpiel hätte zeigen wollen, daß auch, was ſo viele leugneten, bei Calviniſchen Grundſätzen eine conſequente und ausgeführte Ethik möglich ſey, und dieß mag der Grund ſeyn, warum gerade in der reformirten Kirche ſo früh eine ſolche Schrift erſchien. Er ſtellt die Auguſtiniſche Lehre von der Willkühr des Menſchen mit beſonderer Klarheit und Beſtimmtheit dar, und hie und da kann man ſelbſt in Verſuchung kommen, zu glauben, daß er ſie in etwas habe mildern wollen t). Die Menſchen haben zwar, nach dem

Sün-

s) Ethices chriſtianae libri tres — *Lamb. Danaeo* autore ed. 3. ab ipſo autore recognita. 1683.

t) Lib. I, cap. 12 ſq.

Sündenfalle, ſo lehrt er, Verſtand und Willen beibehalten, wodurch ſie ſich von den Thieren und lebloſen Geſchöpfen unterſcheiden, aber einen guten Willen und einen geſunden Verſtand haben ſie nicht mehr. Ihr Verſtand iſt durch die Sünde ſo ſehr verdunkelt, daß ſie auch die Wahrheit nicht mehr deutlich ſehen, und in ihrem Willen iſt eine ſolche Unordnung, daß er nur das Böſe begehrt; nur der Geiſt Gottes kann ihren Verſtand erleuchten und ihren Willen auf das Gute richten; zwar iſt die Möglichkeit und die Fähigkeit, die Gaben, durch welche ihr Willen gut und ihr Verſtand geſund wird, zu empfangen, ihnen nicht, wie den Teufeln, benommen, aber dieſe Gaben können ihnen nur dadurch zu Theil werden, daß der Geiſt Gottes ſie ihnen aufs neue eingießt. Wenn aber dieß geſchehen iſt, ſo werden ſie von der Knechtſchaft der Sünde durch Chriſtus befreit, ſie werden verſtändig und wollen auch das Gute freiwillig und gern, dieſer Willen iſt der Sache und dem Weſen nach derſelbige, welchen ſie vorher hatten, er iſt nur der Bewegung und dem Begehren d. i. der Qualität nach von ſich ſelbſt verſchieden. Der Willen des Menſchen, er mag gut oder böſe ſeyn, iſt, ſofern er will und begehrt, immer willkührlich und wollend, niemals unwillkührlich und gezwungen, er iſt nothwendig, aber nicht genöthiget, auch nicht vor der Wiedergeburt: denn ein Willen, der nicht will, iſt kein Willen. Dieſe Vorſtellung vertheidigte Daneau auch gegen Einwürfe u). Der eine war der, daß die Menſchen dadurch träge in guten Werken werden, wenn man ihnen alle Kräfte zu

u) l. c. p. 54 ſqq.

zu denſelbigen abſpricht. Darauf antwortete er, daß, wenn die Menſchen belehrt werden, was ſie durch ſich ſelbſt nicht können und wie ſchwach ſie ſeyen, ſie dadurch ermahnt werden, deſto eifriger von Gott Stärke und ein neues Leben zu erflehen, je mehr ſie einſehen, daß ſie von Natur von allem Guten leer ſind; er ſetzte noch hinzu, daß zwar ſelbſt dieſe fromme Bewegung des Gemüths von Gott komme, daß aber Gott verheiße, er wolle ſelbſt das leiſten, was er geboten habe, und machen, daß wir es ſelbſt thun, er wolle unſer Gebet erhören, die erſten ſchwachen Bewegungen und Beſtrebungen, welche er uns einflößt, verſtärken und uns zum Guten immer fähiger machen. Der andere Einwurf war der, daß dieſer Lehre zufolge die Menſchen aus Nothwendigkeit, nicht aber mit Willen ſündigen, alſo zu entſchuldigen und auf keine Weiſe ſtrafwürdig ſind. Daneau antwortet durch die Unterſcheidung zwiſchen Nothwendigkeit und Zwang, und behauptet alſo, daß der Menſch, da er durch den Fall des Willens nicht beraubt worden, auch nach demſelben mit Willen handle, und dadurch ſelbſt die Urſache ſeiner Handlungen ſey. Er leugnet nicht, daß Gott, als das erſte Princip aller Dinge, auch an dieſen Handlungen Antheil habe, giebt aber den Menſchen ſelbſt für das nähere und wollende Princip dieſer Handlungen aus, und ſchließt daraus, daß der Menſch mit Recht für dieſen ſeinen dem Böſen beiſtimmenden und Handlungen bewirkenden Willen geſtraft werde. Er geſteht zwar zu, daß der Menſch durch ſich ſelbſt nicht anders als ſündigen könne, bemerkt aber dabei, daß dieß von ihm nicht wider Willen, ſondern vielmehr mit der ganzen Kraft

und

und Heftigkeit ſeines Willens geſchehe [v]). Er beruft ſich darauf, daß Gott ſelbſt nothwendig und doch nicht wider Willen gut ſey. Der dritte Einwurf iſt der: Wenn der Menſch vor der Wiedergeburt nur ſündigen kann, ſo wird alle Wahl und Ueberlegung bei ſeinen Handlungen aufgehoben. Daneau behauptet, daß ſie nicht aufgehoben werden. Er geſteht dem Unwiedergebornen die Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen, zwiſchen dem größeren und kleineren Böſen, und die freie Ueberlegung über die verſchiedenen Mittel und Wege zur Erreichung ſeiner böſen Zwecke zu. So ſuchte alſo dieſer Moraliſt die Vereinbarkeit der Moral mit dem Calvinismus ins Licht zu ſetzen.

Indem er ſich bemüht, die Gränzen zwiſchen philoſophiſcher, ſcholaſtiſcher und chriſtlicher Ethik ſcharf zu ziehen, und die Vorzüge der letzten darzuſtellen, offenbart er zugleich ſeine ganze Anſicht von der letzten [w]). Bei der Darſtellung und Beurtheilung der philoſophiſchen Ethik hält er ſich faſt allein an die des Ariſtoteles. Nach der Lehre der Philoſophen alſo iſt, ſeiner Vorſtellung nach, die Tugend der Mittelweg zwiſchen zwei fehlerhaften Extremen, welcher zum höchſten Gute leitet; die wirkende Urſache derſelben iſt das Gebot der Vernunft und der Gehorſam des Willens gegen dasſelbige; ſie wiſſen nichts von Gott als der Urſache und dem Zwecke guter Handlungen,

v) Kurz drückt er ſich p. 56. ſo aus: Neque inviti, neque coacti, neque ea neceſſitate, quae voluntatem nobis adimat, peccamus, ſed ſponte et volentes.

w) Lib. I. c. 2. 24.

gen, auch auf den Nächſten nehmen ſie wenig Rückſicht, ſondern faſt nur darauf, daß des Gemüths Kraft ſich in der Mitte halte und der Vernunft gehorche; ſie nähren durch ihre Sittenlehre die Selbſtſucht und Eitelkeit der Menſchen; ſie erkennen nicht an, welche Dunkelheit in dem menſchlichen Gemüthe durch die Sünde verbreitet und wie ſchwach unſere Vernunft in der Beurtheilung des Guten und Böſen ſey; da ſie übrigens doch den Kampf zwiſchen Vernunft und Willen wahrnahmen, aber ſeine Urſache nicht einſahen, ſo haben ſie behauptet, daß er durch die Gewohnheit, gut zu handeln, gehoben werde. Die Scholaſtiſche Ethik findet Daneau um nichts beſſer, als die heidniſche. Sie lehrt, wie er aus dem Durandus beweißt, daß es ein gutes Werk geben könne, deſſen Endzweck nicht die Ehre Gottes ſey, ſie ſetzt das Weſen der Tugend nicht darin, den Willen Gottes zu befolgen, ſondern vielmehr in der Vervollkommnung eines natürlichen Begehrungsvermögens, ſie giebt nur inſofern eine Beziehung guter Werke auf Gott zu, als der Menſch dadurch etwas bei Gott verdienen will; ſie miſcht in der Moral Göttliches und Menſchliches untereinander. Die göttliche und chriſtliche Ethik aber unterſcheidet ſich ſeiner Meinung nach dadurch, daß ſie lehrt, das Prinzip unſer guten Handlungen ſey der Geiſt Gottes, der unſern böſen Willen in einen guten verwandle und dadurch den Menſchen ſelbſt auch zum Prinzip ſeiner Handlungen mache, auch unſere guten Handlungen ſeyen übrigens noch unvollkommen, wir ſchreiten aber durch Grade fort, und dieß Fortſchreiten ſey menſchliche Tugend; ſie unterſcheidet ſich ferner dadurch, daß ſie die Tugen-

den nicht auf eine beſtimmte Zahl, Kunſt und Wiſſenſchaft zurückbringt, was gar nicht möglich iſt, indem es unendlich viele gute Bewegungen, Regungen und Gefühle im menſchlichen Herzen giebt, welche der Geiſt in demſelben hervorbringt, daß ſie jedoch die wichtigeren Arten von Tugenden aufzählt, damit wir nach denſelben von den übrigen urtheilen, daß ſie uns namentlich auffordert, Gott und dem Nächſten zu leiſten, was wir ihnen ſchuldig ſind, daß ſie den Zweck aller Tugenden in die Ehre Gottes ſetzt, daß ſie aus der Liebe die Summe aller Geſetze macht, daß ſie nur das Wort und Geſetz Gottes, nicht aber menſchliches Urtheil als Regel unſerer Handlungen gelten läßt, daß ſie 10 Hauptgebote feſtſetzt und darin die ganze Tugendlehre begreift. Daneau war daher der Meinung, daß die chriſtliche Ethik nur durch Erklärung der 10 Gebote vollkommen dargeſtellt werden könne, und daß in denſelben wirklich alle Chriſtenpflichten enthalten ſeyen [x]).

Auch dieſer Moraliſt behauptet, daß die Obrigkeit das Recht habe, Ketzer am Leben zu ſtrafen. Er meint, dieß könne leicht aus 5 B. Moſ. 18, 20. 1 Kön. 18, 40. 2 Kön. 10, 21. bewieſen werden. Außerdem führt er an, daß die Obrig-

x) l. c. p. 118. Illa caeleſtis Lex ſola eſt vera vitae noſtrae recte ſancteque inſtituendae regula, ex qua ſunt explicandae virtutes omnes. Quamobrem ita demum perfecte Ethice chriſtiana traditur, quum decem divinae Legis praecepta exponuntur, in quibus fines noſtrarum omnium actionum et vitae oſtenduntur. Omnes enim humanae mentis anfractus, omnes cordis noſtri affectus perquirere velle et certis nominibus notare, eſt omnino infinitum —

Obrigkeit Wächterin über beide Tafeln des Geſetzes ſey, und daß es ihr daher zukomme, nicht bloß Diebſtahl und Mord, ſondern auch Gotteslåſterungen, unter welchen die Ketzerei die größte ſey, zu beſtrafen, daß Paulus nicht bloß die Sorge für die Ehrbarkeit, ſondern auch für die Frömmigkeit der Obrigkeit aufgetragen habe, und daß Auguſtinus, ob er gleich Anfangs eine gelindere Meinung hatte, doch nachher, durch ſtärkere Gründe überwunden, die ſtrengere vertheidigt habe [y]). So verwirft Daneau auch die Schauſpiele, wollüſtige Gemählde, Tänze und Muſiken, welche zur Wolluſt reizen, Vermummungen und Verkleidungen, ſchwelgeriſche Mahlzeiten [z]). Das Zinſennehmen erklärt er mit gewiſſen Einſchränkungen für erlaubt [a]). Die innere Unſittlichkeit der Lüge beweiſt er ſehr treffend, und handelt dieſe ganze Materie mit großer Ausführlichkeit und Gründlichkeit ab [b]). Auch die Scherz- und Dienſtlüge hält er für durchaus verboten, und zwar deswegen, weil Gott die Wahrheit ſey und jede Lüge der Wahrheit widerſtreite, weil der Teufel der Urheber und Vater der Lüge überhaupt genannt werde, weil die Lüge eine Ungerechtigkeit gegen uns ſelbſt und gegen Andere ſey, und weil ſie ohne Einſchränkung in der Schrift verboten werde [c]). Die Einwürfe, welche aus der Philoſophie und Schrift

y) l. c. L. II. c. 13. p. 200 ſq.
z) l. c. L. II. c. 14. p. 237 ſqq.
a) l. c. c. 15. p. 254 ſqq.
b) l. c. c. 16. p. 266 ſqq.
c) l. c. p. 284 ſq.

Schrift wider dieſe Behauptungen hergenommen werden konnten, beantwortet Daneau, und löſt auch mehr hier einſchlagende caſuiſtiſche Fragen auf.

Moſes Amyraut, ſeit 1633. Profeſſor der Theologie zu Saumur † 1664., war einer der geiſtreichſten, beredteſten, gebildetſten und gelehrteſten Theologen ſeiner Kirche. Er war unermüdet thätig, Frieden zu ſtiften, nicht nur zwiſchen Lutheranern und Calviniſten, ſondern auch zwiſchen Proteſtanten und Katholiken, und ſelbſt Richelieu ließ über den letzten Zweck mit ihm unterhandeln. Er ſuchte das Schickſal ſeiner Glaubensgenoſſen, welche in mehreren Ländern beſchuldigt wurden, daß ſie ungehorſame Unterthanen ſeyen und daß ſie durch ihre Grundſätze die Fundamente der Monarchie untergraben, dadurch zu erleichtern, daß er in mehreren Schriften die Pflicht des Gehorſams der Unterthanen gegen ihre Obrigkeiten aufs ſtrengſte behauptete. Er entſchuldigt zwar, ſo gut es gehen will, die bürgerlichen Kriege in Frankreich, aber er erklärt ausdrücklich, daß er auf keine Weiſe es vertheidigen will, wenn man die Waffen wider ſeinen Fürſten ergreift, und daß er immer geglaubt hat, es ſchicke ſich beſſer für die Natur des Evangeliums und für die Praxis der alten Kirche, zu keinen andern Waffen, als zur Geduld, zu Thränen und Gebeten ſeine Zuflucht zu nehmen. Jedesmal, ſagt er, wenn ich die Augen wiederum auf die Geſchichte unſerer Vorväter werfe, kann ich nicht anders als es innig bedauern, daß ſie nicht ſo viele andere ſchöne Tugenden, von welchen ſie uns das Beiſpiel hinterlaſſen haben, mit der Nachahmung der erſten

Chri-

Chriſten in der unüberwindlichen Geduld unter den Verfolgungen der Kaiſer gekrönt haben [d]). Die Hinrichtung Carl's I. von England, welche den Presbyterianern Schuld gegeben wurde und aus welcher man die gehäſſigſten Folgen für die Proteſtanten in Frankreich zog, veranlaßte ihn zu einer neuen Vertheidigungsſchrift [e]). Am ſtärkſten aber erklärte er ſich in der an den König Carl'n II. gerichteten Dedication ſeiner lateiniſchen Paraphraſe der Pſalmen [f]) über dieſen Gegenſtand. Hier ſetzt er aufs beſtimmteſte feſt, daß nach den wahren Grundſätzen des Chriſtenthums die Unterthanen niemals die Waffen wider ihre Regenten ergreifen dürfen, und erklärt ſich offen für den leidenden Gehorſam. Uebrigens behauptete er doch, es ſey Pflicht, in Sachen, welche wider das Gewiſſen laufen, nicht zu gehorchen [g]).

Aus ſittlichem Intereſſe und um den Frieden zwiſchen den ſtreitenden Partheien zu befördern, milderte er auch die Calviniſche Prädeſtinationslehre, welche er vorher ſelbſt in Predigten ausführlich vertheidigt hatte [h]). Man hat über dieſe ſeine Vorſtellung verſchieden geurtheilt und ſie verſchieden erklärt. Einige gaben ſie für eine Entſtel-

d) Apologie pour ceux de la religion 1647. p. 75 ſq. Dieſelbige Sache vertheidigte er in: Adverſus Epiſtolae hiſtoricae criminationes Moſis Amyraldi Defenſio. 1649.

e) De la ſouveraineté des Rois. 1650.

f) Salmurii 1662.

g) S. *Bayle* Dict. Art. *Amyraut*.

h) Six Sermons de la nature, eſtendue, neceſſité, diſpenſation et efficace de l'evangile. à Saumur 1636.

Entſtellung, Andere nur für eine andere täuſchende Einkleidung der Calviniſchen Lehre aus. Schwerlich kann ſie aber anders verſtanden werden, als ſo, daß Gott alle Menſchen zur Seeligkeit durch den Glauben an Jeſus beſtimmt und berufen, und allen die phyſiſche Fähigkeit geſchenkt habe, zu glauben; daß er aber nur denjenigen, von welchen er vorausgeſehen habe, daß ſie den Glauben annehmen werden, auch das moraliſche Vermögen des Glaubens und den Glauben ſelbſt geſchenkt habe [i]).

Daß ein Mann von ſolchen Grundſätzen, von einem ſolchen praktiſchen Geiſte, von ſo edlen Zwekken ſeiner Kirche ſo früh eine chriſtliche Moral gab, und daß ſie ſo manches Neue und Ausgezeichnete enthielt, iſt nicht zu verwundern [k]). Er ſelbſt führt an, daß der Wunſch, ſich ſelbſt immer mehr zur Erfüllung der Pflichten eines rechtſchaffenen Mannes zu ermuntern, großen Antheil an dieſem Werke habe, und daß noch die Bitte ſeines Freundes Villarnoul hinzugekommen ſey, ſich lieber mit der chriſtlichen Moral, als mit theologiſchen Streitigkeiten zu beſchäftigen [l]).

Noch

i) Man ſehe die Auszüge aus Amyraut's hieher gehörigen Schriften in *Jaegeri* Hiſt. eccl. et polit. ſec. 17. I. p. 522 ſqq.

k) La Morale chreſtienne à Msr. de Villarnoul. I. P. à Saumur 1652. II. — 1654. Suite de la ſeconde partie 1657. III. — 1658. IV. — 1659. Suite de la quatrieme partie 1660. alſo 6 Bände.

l) P. I. p. 1. 2.

Noch niemals war vorher die bibliſche Moral nach einem ſolchen Plane, mit einer ſolchen Fruchtbarkeit und doch zugleich glücklichen Auswahl des Wiſſenswürdigen und Großen, mit einer ſo hellen und freien Anſicht, mit ſolcher Welt- und Menſchenkenntniß, und in einer ſolchen Abſonderung von der Dogmatik vorgetragen worden, als in dieſem Werke geſchieht. Auch kann man es nicht verkennen, daß Amyraut hier gewiſſe Lehren ſeiner Kirche, ohne ſie ausdrücklich zu beſtreiten, ſo wie überhaupt hier alle Streitigkeiten möglichſt vermeidet. Wahrſcheinlich ſollte dieſes Werk in manchen Stellen eine ſtillſchweigende Berichtigung des Lehrbegriffs ſeiner Kirche ſeyn und den Frieden unter den Chriſtenpartheien befördern helfen. Auf dieſe Art glaubte er ſeinen Zweck glücklicher zu erreichen, als es ihm bisher durch theologiſche Streitſchriften gelungen war.

Vor Allem verdient der Plan dieſes Werks Aufmerkſamkeit. Er iſt neu und ſetzt Vorſtellungen von der bibliſchen Moral voraus, welche bisher nicht gewöhnlich waren. Amyraut unternimmt es nicht, aus der Moral der bibliſchen Bücher ein ſyſtematiſches Ganzes zu bilden, weil er einſieht, daß die Moral dieſer Bücher nicht überall übereinſtimmt, nicht überall rein und vollkommen iſt, und daß die Moral nach den verſchiedenen Zuſtänden und Lagen des Menſchen nicht durchaus dieſelbige ſeyn kann. Er iſt weit entfernt, die zehen Gebote, wie bisher gewöhnlich war, als die Summe der göttlich-geoffenbarten moraliſchen Geſetzgebung zu betrachten, auch die chriſtliche Moral nur als eine Erklärung derſelben zu behandeln, und die Geſetze

Gottes faſt nur im A. T., im N. T. aber faſt nur die Ankündigung der göttlichen Gnade zu ſehen. Er ſieht in beiden Teſtamenten Geſetze Gottes, aber nicht dieſelbigen. Er zieht nicht nur die moraliſche Geſetzgebung für den Menſchen im Zuſtande des moraliſchen Verderbens, und im Zuſtande der moraliſchen Wiedergeburt in Betrachtung und Unterſuchung, ſondern auch die moraliſche Geſetzgebung für den Menſchen im Zuſtande der Unſchuld und Unverdorbenheit. Er ſtellt die chriſtliche Moral nicht nur als Offenbarung, ſondern auch als durchaus übereinſtimmend mit der Natur dar [m]).

Im erſten Theil ſeines Werks ſtellt er ſich den Menſchen im Stande der Natur vor, ehe ſich ein Staat gebildet hatte und irgend ein Sittenlehrer oder Geſetzgeber aufgeſtanden war, welcher den Menſchen Regeln ihres Verhaltens gab, und unterſucht, was die Natur ſelbſt dem Menſchen in dieſem Zuſtande für Geſetze gegeben habe oder gegeben haben würde. Dieſer Stand iſt aber bei ihm kein Zuſtand moraliſcher Heiligkeit, ſondern Unverdorbenheit und Unbekanntſchaft mit dem Böſen. Dieſe Idee führt ihn auf eine allgemeine Sittenlehre der Natur und Vernunft, auf Unterſuchungen über die Kräfte und Anlagen des Menſchen, über ſein höchſtes Gut, über die Pflichten gegen Gott, gegen Andere und ſich ſelbſt, zu welchen ihn die Natur anleitet, über Frei-

m) Er ſagt ſelbſt: je me ſuis propoſé de faire une Morale chrétienne, dans laquelle j'edifierai ſur les fondemens de la nature les enſeignemens qui nous ont eſté donnés par la Revelation. P. I. p. 5.

Freiheit und Glückſeeligkeit im Stande der Unverdorbenheit. Im zweiten Haupttheile betrachtet er den Menſchen nach dem Verluſte der erſten Unſchuld, im Zuſtande des moraliſchen Verderbens, und ſtellt die ihm in demſelben zukommende Moral dar. Dieſe iſt 1) entweder Moral der Heiden, oder Lehre von den Pflichten und Tugenden derjenigen Menſchen, welche in ihrem unſittlichen Zuſtande keine beſondere Offenbarung von Gott empfangen haben; hier wird von den Kräften des Menſchen und ſeiner Freiheit ſeit der Einführung des moraliſchen Verderbens, von den Pflichten, zu welchen er in dieſem Zuſtande verbunden iſt, von den Tugendmitteln, welche ihm zu Gebote ſtehen, von Leidenſchaften und Laſtern, Sitten und Gewohnheiten gehandelt — oder ſie iſt 2) Moral des Judenthums; hier wird von der Moral des Moſaiſchen Geſetzbuchs und der Bücher des A. T. und von der Beſchaffenheit der Tugend und Gottſeeligkeit der alten Glaubigen geredet — oder ſie iſt 3) Moral des Chriſtenthums, welche ihre beſondern Geſetze, Pflichten, Beweggründe und Tugendmittel hat. Hier werden die Pflichten in den verſchiedenen Ständen und Lebensarten mit beſonderer Ausführlichkeit abgehandelt.

Dieſer Plan hat freilich die Unbequemlichkeit, daß er viele Wiederholungen veranlaßt, und daß Manches in allen Abtheilungen wieder vorkommt, wiewohl meiſt unter verſchiedenen Geſichtspuncten. Auch ſieht man hie und da nicht ein, warum etwas eher in dem einen als in dem andern Theile vorkommt. Von der andern Seite gewährte dieſer

Plan deſto größere Vortheile und eröffnete neue Ausſichten. In dem erſten Theile führt er dieſen geiſtreichen Moraliſten faſt auf eine reine moraliſche Geſetzgebung der Natur und Vernunft, indem andere chriſtliche Moraliſten nur von einer Moral für Sünder oder für Wiedergeborene wußten, oder die reine natürliche Moral mit der heidniſchen verwechſelten. Dieſe Moral im Stande der Unſchuld — woher konnte ſie der Verfaſſer anders ſchöpfen, als aus ſich ſelbſt? Er ſetzt alſo voraus, daß in dem Bewußtſeyn des Menſchen, auch nach dem Sündenfalle, ſeine Pflichten und ſeine Beſtimmung liegen, daß ſich die Stimme der Pflicht von der Stimme der Neigung unterſcheiden laſſe, daß der Menſch auch in dem durch die Sünde verderbten Zuſtande wiſſen könne, was er thun ſollte und könnte, wenn er noch unſchuldig und unverdorben wäre, wie er aus der Hand ſeines Schöpfers kam. Er hat alſo die Idee von einem Menſchen, welcher ohne die Gnade durch die Kraft der Vernunft und Natur ſeine Beſtimmung erfüllt. Der Plan, welchen Amyraut verfolgt, iſt freilich nicht ſowohl ſyſtematiſch, als hiſtoriſch geordnet, allein das Ganze macht doch ein Syſtem der philoſophiſchen in Vergleichung mit der bibliſchen Moral aus. Dazu kommt, daß dieſer Plan zu einer ſcharfen Unterſcheidung der jüdiſchen und der chriſtlichen Moral führte, welche damahls noch gar nicht angenommen war. Als Vorzüge, welche zwar nicht von dem Plane abhiengen, jedoch zum Theil durch denſelben befördert wurden, können betrachtet werden, daß in dieſer chriſtlichen Sittenlehre gar mancherley, auch ſehr ſpecielle und ſeltene Pflichten vorkommen, ohne daß ſie ſich deshalb

halb in eine Caſuiſtik verwandelt, daß die Selbſtpflichten mit einer bisher nicht üblichen Fruchtbarkeit abgehandelt, daß auch die Mittel zur Erwerbung und Ausübung der Tugenden und die Beweggründe der chriſtlichen Moral weit ausgeführt werden. Zugleich iſt das Werk mit einer gewiſſen Beredſamkeit, Wärme und Klarheit geſchrieben, und verräth einen Moraliſten, welcher mit allen Hülfsmitteln ſeiner Wiſſenſchaft vertraut iſt, und eine nicht gemeine, weitumfaſſende Gelehrſamkeit beſitzt. Am erſten möchte man ihn darüber anklagen, daß die eigentliche chriſtliche Sittenlehre, welche im letzten Theile vorkommt, in den allgemeinen moraliſchen Lehren nicht reicher, umfaſſender und erſchöpfender ausgefallen iſt. Er ſchreitet ſogleich zu den einzelnen Pflichten und Tugenden der Chriſten fort, ohne bei den im N. T. ausdrücklich enthaltenen allgemeineren Lehren zu verweilen, durch welche ſich die Sittenlehre des Evangeliums ſo ſehr auszeichnet. Zum Theil iſt daran ſein Plan Schuld: denn durch denſelben ſind gewiſſe allgemeine Lehren in den erſten und zweiten Haupttheil gekommen, welche auch zur chriſtlichen Sittenlehre gehören n).

Das,

n) Er ſagt ſelbſt P. I. p. 16 ſq. Dans la derniere partie de ma meditation je traitteray de ce que la religion chreſtienne a *adjouſté* à toutes les diſpenſations précedentes pour l'accompliſſement des vertus, de ſorte qu'en ayant tiré la *premiere idée* des pures inſtitutions de la nature, et y ayant de plus mis les *nouveaux traits*, que le changement qui y eſt arrivé nous a fournis, et puis ayant imbu et coloré ce tableau des belles choſes, dont les livres de l'ancienne loi fourniſſent les enſeignemens, *j'en rehauſſeray encore l'eclat par*

Das, was Amyraut als Moral des Menſchen im Zuſtande der natürlichen Unſchuld und Unverdorbenheit darſtellt, verdient, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, beſondere Aufmerkſamkeit. Ich will daher das, was er hier von dem höchſten Gute und der Freiheit des Menſchen im Stande ſeiner moraliſchen Integrität, vorträgt, und was in der That auch in dieſem Theile das Wichtigſte iſt, in möglichſter Kürze anführen.

Nachdem er den Begriff und die Nothwendigkeit eines höchſten Guts für den Menſchen ins Licht geſetzt und verſchiedene Meinungen der Weltweiſen von demſelben geprüft hat °), ſo erklärt er ſich auf folgende Art. Was das Vergnügen des Geiſts betrifft, ſo iſt die Secte, welche darin das höchſte Gut ſetzt, unter allen, wo noch einiger Irthum vorhanden iſt, unſtreitig die edelſte und am wenigſten unvernünftige: denn, weil man dieſe Art von Vergnügen ſich nur durch Handlungen

par les inſtructions et les exemples du Nouveau Teſtament, et donneray par ce moyen à l'Ethique des Chreſtiens toute la perfection, dont la nature humaine eſt capable. Or encore que toutes les autres parties de mon ouvrage ſeront conſiderables en elles memes, parcequ'elles contiendront *les commencemens et les progrès de cette ſouveraine perfection*, à laquelle l'homme doit monter — Je ne craindray donc pas *de leur donner à toutes* ce nom de *Morale chreſtienne*, d'autant q'on y en verra *les principes et les fondemens*, ſans quoy l'Ethique du chriſtianiſme n'auroit pas un corps aſſés complet, ny d'une aſſés ferme conſiſtance. Et neantmoins ce ſera *proprement* à la *derniere*, que cette appellation conviendra — —

°) P. I. p. 116-136.

gen verſchaffen kann, welche der Vernunft des Menſchen würdig und der Tugend gemäß ſind, ſo verpflichten ſich diejenigen, welche darin ihr Glück ſetzen, nothwendig nur zu tugendhaften Handlungen. Und da das Vergnügen ein mächtiger Sporn zu Handlungen iſt, welche daſſelbe hervorbringen, ſo müßten die Menſchen, wenn ſie vollkommen überzeugt wären, daß aus tugendhaften Handlungen eine ſo vollkommene Zufriedenheit entſpränge, welche den Namen des höchſten Gutes verdiente, ſich mit einem unglaubigen Eifer denjenigen Handlungen überlaſſen, aus welchen dieß Vergnügen herſtammt. Und doch iſt das Intereſſe, welches man an der Tugend ſelbſt nimmt, noch verſchieden von demjenigen, welches man an dem aus ihr entſpringenden Vergnügen nimmt. Der Tugendhafte würde das Gute auch alsdann thun, wenn keine Freude daraus entſtände. Die Tugend ſelbſt, nicht aber die Freude, iſt die Vollkommenheit des Willens. Die Natur hat mit allen Handlungen, welche wir thun ſollten, ein Vergnügen verbunden, nicht, damit wir ſie eigentlich oder vorzüglich deswegen thäten, ſondern damit, wenn ſie an ſich ſelbſt nicht ſtark genug wären, um unſere Kräfte zur Ausübung derſelben aufzubieten, das ſie begleitende Vergnügen uns zu denſelben reizen möchte. Gott, welcher die äußere und allgemeine Vernunft iſt, die in der Natur herrſcht, leitet die Thiere bloß durch ſinnliche Reize zur Erreichung der Zwecke, wozu ſie beſtimmt ſind. Was aber die Menſchen betrifft, welchen Gott eine innere Vernunft geſchenkt hat, durch welche ſie eine Kenntniß von ihrer Beſtimmung erhalten können, ſo mag es ihnen, ſofern

ſie

ſie eine ſinnliche Natur, wie die Thiere, haben, erlaubt ſeyn, ſich durch die Reize des Vergnügens gewiſſermaßen zu ihren Handlungen antreiben zu laſſen, aber die vorherrſchende Triebfeder kann nur diejenige ſeyn, welche ihnen als Menſchen zukommt. Allerdings iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Vergnügen des Geiſts, welches aus der Tugend entſpringt, und zwiſchen der Wolluſt, welche der Menſch bloß als thieriſches Weſen empfindet; aber eben ſo iſt auch ein Unterſchied zwiſchen der Tugend bloß aus Liebe zur Zufriedenheit, welche aus derſelben entſpringt, und zwiſchen derjenigen, welche aus Liebe zur Tugend ſelbſt, als dem höchſten Gute entſpringt. Nur in ihr beſteht das wahrhaft Gute und Schöne, und in Vergleichung mit ihr verdienen andere Dinge kaum Güter genannt zu werden, ſondern nur nützliche und angenehme Dinge [p]). Da er übrigens die wahre Glückſeeligkeit am Ende nothwendig aus der Tugend entſpringen läßt, ſo ſchließt er auch jene mit in das höchſte Gut ein.

Dem Menſchen im Stande der Natur ſchreibt Amyraut auch innere Freiheit, d. i. Vermögen, durch das Gebot des Willens, nach ſeinen Einſichten, und ohne äußern oder innern Zwang zu handeln, zu [q]). Allein auch im Zuſtande des moraliſchen Verderbens läßt er die Freiheit des Menſchen nicht ganz verloren gehen [r]). Er ſchreibt ihm nur einen geringeren Grad von Freiheit zu, welche durch die in der ſinnlichen Begierde und

dadurch

p) l. c. p. 136–144.

q) l. c. p. 602 ſqq.

r) P. II. I. p. 45–113.

dadurch auch in der Seele entſtandene Unordnung beſchränkt ſey. Er betrachtet die Nothwendigkeit zu ſündigen bei ihm als etwas, was er ſich freiwillig zugezogen hat, eben ſo wie eine Gewohnheit eine Nothwendigkeit zu handeln hervorbringen kann, ohnerachtet man ſie freiwillig angenommen hat. Er geſteht ihm noch das Vermögen zu, vor ſeinen Handlungen zu überlegen und zu beſchließen. Er trägt die Lehre des Ariſtoteles von der Freiheit ausführlich vor, und ſetzt hinzu, daß, wenn dieſer Weltweiſe von der Natur der Erbſünde unterrichtet geweſen wäre, er doch nicht anders von Tugend und Laſtern geſchrieben haben würde, als er wirklich thut. "Es iſt gewiß, ſagt er, daß, wenn man nur auf die Kräfte des Verſtands und des Willens, mit welchen die Natur uns verſehen hat, Rückſicht nimmt, Tugend und Laſter nicht unter die Dinge gehören, welche uns unmöglich ſind. Die zwei Gegenſtände, auf welche ſich unſere moraliſchen Handlungen beziehen, ſind Gott und der Nächſte, welche wir lieben ſollen. Dieſe Liebe überſteigt die Kräfte unſers Willens nicht. Die Fähigkeit, zu lieben, iſt in uns, und bezieht ſich am meiſten auf die wahrhaft liebenswürdigen Gegenſtände. Wir können auch Gott durch die Natur erkennen. Sofern Verſtand und Wille des Menſchen verderbt ſind, kann er freilich Gott und den Nächſten nicht lieben, wie er ſollte. Aber wenn die Freiheit darin beſteht, zu thun, was man will, ſo raubt dieſe Unmöglichkeit, das Gute zu thun, welcher die Menſchen unterworfen ſind, ihnen ihre Freiheit nicht, weil dieſe ſchlimme Beſchaffenheit ihrer Anlagen ſie nicht hindert, das Gute oder

Böſe zu thun. Sie thun das Böſe, weil ſie es wollen, und wenn ſie das Gute thun, wenn ſie Gott und ihren Nächſten lieben wollten, ſo würde ſie Niemand daran hindern. Sie haben Verſtand und Willen, welche ſie zu dieſem Zwecke gebrauchen können. Kein Menſch hat je das Gute wahrhaft und ſtandhaft gewollt, ohne es zu thun. Keiner war feſt entſchloſſen, einer ſchlechten Handlung ſich zu enthalten, und wurde doch genöthigt, ſie zu begehen. Wenn man einem guten Vorſatze ungetreu wird, ſo kommt dieß daher, weil man im Augenblicke der That das Gute nicht mehr recht gewollt hat. Das Laſter hindert den Menſchen, das Gute wollen, und macht, daß er das Böſe will, und zwar aus Urſachen, wegen welcher er Niemand als ſich ſelbſt, ſeine Neigung, anklagen kann. Es iſt ungereimt, eine Handlung gezwungen oder unwillkührlich zu nennen, welche wir nur nach Bewegung unſers Willens und nach einer Ueberlegung, worin uns nichts nöthigte, uns gerade auf dieſe Seite zu wenden, gethan haben [s]). Von der Erbſünde ſagt Amyraut, daß ſie zwar ſehr viel zu den unſittlichen Handlungen beitrage, welche wir begehen, wenn wir aus der Kindheit in den Gebrauch der Vernunft treten, daß ſie aber die Freiheit derſelben nicht aufhebe, weil ſie die Natur der moraliſchen Dinge, welche die Materie unſerer Ueberlegungen ſind, nicht abändere, weil ſie nicht mache, daß ſie von phyſiſchen Urſachen abhängen, oder daß ſie in ihrem Weſen unabänderlich durch eine ewige Nothwendigkeit beſtimmt, noch auch, daß ſie durch geheime, unmerkliche Zufälle des Glücks geſche=

s) P. II. 84 ſqq.

geſchehen, weil ſie dieſelben vielmehr in ihrer natürlichen Beſchaffenheit laſſe, nach welcher ſie von dem Verſtande und andern Kräften des Menſchen abhängen, weil ſie unſern Entſchlüſſen keinen Zwang anthue, uns die Kenntniß der Umſtände, welche zur Freiwilligkeit einer Handlung nothwendig iſt, nicht entziehe. "Wenn die Erbſünde, ſagt Amyraut, unſere Kräfte beſtimmt, ſo geſchieht es durch die Reize der Luſt, und wenn ſie eine Unwiſſenheit in uns hervorbringt, ſo iſt es doch nur eine Unwiſſenheit in den allgemeinen Vorſchriften der Pflicht, welche jeder Menſch aus ſeiner Vernunft ſchöpfen kann; keines von beiden aber kann unſere böſen Handlungen entſchuldigen" [t]).

Von dem Moſaiſchen Geſetze urtheilte Amyraut weit freyer und richtiger, als gewöhnlich zu geſchehen pflegte. Er geſteht zu, daß wenn man es an ſich ſelbſt betrachte und nicht auf die höheren Zwecke Rückſicht nehme, zu welchen es Gott gegeben habe, es gar nicht hinreichend ſey, um den Menſchen zur Erkenntniß und Ausübung der wahren Moral zu führen. Er will nicht leugnen, daß die zehn Gebote alle Vorſchriften der Frömmigkeit und Tugend enthalten, welche die Natur dem Menſchen im Zuſtande ſeiner Integrität geben konnte, daß die politiſchen Verordnungen des Moſes einen vollkommen guten Bürger bilden konnten, daß die Cärimonialgeſetze eine recht geſchickte Zucht waren, um den Uebermuth zu demüthigen und um den Menſchen die Majeſtät des Weſens empfinden zu laſſen, welches ſich

t) l. c. p. 109 ſq.

ſich das Recht nahm, ihm ein ſolches Joch aufzu⸗legen und ihn zur Beobachtung ſo vieler Dinge zu verpflichten, zu welchen er durch die Anlagen ſei⸗ner Natur nicht verpflichtet iſt. Aber er findet die Moral Moſes darin ſehr mangelhaft, daß er den Beobachtern der göttlichen Gebote nur irdiſches Leben und zeitliche Güter verhieß, daß er keinen wahren und reinen Begriff von Glückſeeligkeit feſt⸗ſetzte; erkennt aber an, daß in der Folge ebräiſche Dichter und Propheten ſeine Moral mehr aufge⸗klärt haben [u]). Er nimmt übrigens auch Gnaden⸗wirkungen des heil. Geiſts bei den Iſraeliten unter dem alten Bunde an, durch welche ſie zur Aus⸗übung vieler Tugenden fähig geworden ſeyen, je⸗doch in verſchiedenen Graden und durchaus in ge⸗ringerem Grade, als bei den Chriſten [v]). Bei den Gnadenwirkungen, welche das Chriſtenthum lehrt und verheißt, behauptet er ausdrücklich, daß da⸗durch im Weſen unſerer Seele nichts abgeändert werde, daß dadurch unſere natürlichen Kräfte nur von böſen Fertigkeiten befreit, uns aber keine neue Kräfte geſchenkt werden, daß ſie nur wegen der herrſchenden Sünde Statt finden, im Stande der Natur aber, wo die Menſchen alles Gute bloß durch ſich ſelbſt thun konnten, ſolche göttliche Wir⸗kungen gar nicht Statt gefunden haben. Er miß⸗billigt die Unterſcheidung, nach welcher der Menſch im Zuſtande der Sünde ſeine Pflichten gegen Gott ohne göttlichen Beiſtand nicht erfüllen könne, wohl aber ſei⸗ne Pflichten gegen Andere, nach welcher er ohne die Gnadenwirkungen keine heilige, fromme Geſinnung ſoll annehmen, wohl aber ohne ſie die moraliſchen Geſetze

u) P. III. p. 3-50.

v) l. c. p. 716 ſqq.

Geſetze äußerlich ſoll erfüllen können. Er geſteht zwar den Unterſchied zwiſchen Moralität und Legalität zu, aber er nimmt auch unter den Heiden Wirkungen Gottes zu ihrer moraliſchen Belehrung und Bildung an, und iſt der Meinung, daß ſie ohne dieſen göttlichen Beiſtand auch die Pflichten gegen den Nächſten, die Bürgerpflichten und die Geſetze für die äußere Einrichtung der Handlungen nicht ſo trefflich würden eingeſehen und geübt haben, als ſie zum Theil wirklich gethan haben. Er nimmt eine göttliche Erziehung und Vorſorge auch unter den Heiden an. Er behauptet, daß die Vorſehung weiſe und rechtſchaffene Männer unter ihnen geweckt und gebildet, die moraliſchen Anlagen in ihnen geſtärkt, in ihrem Verſtande ein Licht der moraliſchen Erkenntniß verbreitet habe. Von den Gnadenwirkungen des Chriſtenthums hält er nur diejenigen für wundervoll, durch welche in den erſten Zeiten der Kirche ganz außerordentliche, wunderbare Tugenden hervorgebracht worden ſind, ſonſt aber glaubt er, daß Gott ſich bloß ordentlicher, natürlicher Mittel bediene, um bei den Chriſten die ordentlichen, gewöhnlichen Tugenden hervorzubringen, daß er ihre Kräfte ſo diſponirt, daß ſie ſich auf die Objecte der Pflichten richten, und daß er ihnen dieſe Objecte darbietet, damit ſie ſich an denſelben üben und entwickeln können [w]).

Ich glaube hinreichend erwieſen zu haben, daß Amyraut in dieſem Werke von dem Calvinismus merklich abwich und zwar aus moraliſchen Urſa-

w) P. IV. p. 23-38.

Urſachen. Da er ihn aber nirgends ausdrücklich beſtreitet, da er nur Moral ſchrieb und die polemiſche Theologie ſo viel möglich gar nicht berührte, da ihn auch wohl Viele gar nicht verſtanden, ſo entſtanden über dieß Buch keine Streitigkeiten, und es erhielt ſelbſt die Approbation derjenigen, welchen die Prüfung religiöſer Bücher in der Provinz übertragen war x). Unter den Weltweiſen folgt er am meiſten dem Ariſtoteles, und ſucht oft die Uebereinſtimmung ſeiner Lehren mit der chriſtlichen und kirchlichen Lehre darzuthun. Jedoch widerſpricht er ihm auch zuweilen und tadelt ihn beſonders deswegen, weil ſeine Theologie nicht moraliſch und ſeine Moral nicht religiös ſey. "Die Kenntniß Gottes, ſagt er, muß nothwendig Frömmigkeit und Liebe zur Heiligkeit hervorbringen: Gott iſt an ſich ein Gegenſtand, welcher die Menſchen zur Thätigkeit antreibt, und alle ſeine Werke, welchen er ſeine Eigenſchaften eingedrückt hat, predigen uns laut, daß weder die natürliche noch irgend eine andere Theologie bloß in der Speculation liegt, ſondern daß ſie diejenige Wiſſenſchaft iſt, welche unter allen am meiſten praktiſch iſt. Ich muß daher erſtaunen, daß Ariſtoteles, welcher in allen andern Dingen ſo hellſehend iſt, ſo wenig von der Frömmigkeit geſprochen hat, und daß, wenn er etwas von der Gottheit ſagt, es nur aus Veranlaſſung der ſpeculativen Wiſſenſchaften geſchah. Er redet von Gott entweder nur in der Phyſik, wo er ihn bloß als die Urſache aller Bewegung im Weltall betrachtet, oder in der Metaphyſik, wo er ihn nur als das vortrefflichſte Weſen, welches der Kenntniß und Betrachtung der Sterb-

x) S. P. IV. am Ende.

Sterblichen am würdigſten ſey, darſtellt. Außer dem Vortheile, welcher dadurch dem Verſtande zuwächſt, daß er ſich durch die Aufnahme einer ſo erhabenen Idee erfüllt und veredelt, ſcheint er Gott nicht als Gegenſtand unſerer Neigungen, welcher ſie mächtig zu ſeiner Liebe hinziehen und uns zu allen rechtſchaffenen Handlungen bewegen ſoll, zu betrachten" y). Aber auch eine Kritik anderer philoſophiſcher Moralſyſteme des Alterthums iſt in dieſem Werke enthalten. Uebrigens findet man in demſelben keine beſtimmte Anführungen und Nachweiſungen. Amyraut geſteht ſelbſt, daß er bei dem, was er aus andern Schriftſtellern geborgt habe, ohne Bücher, bloß aus dem Gedächtniß gearbeitet habe. Er geſteht noch mehr, nämlich daß er, ob er gleich von Anfang an ſich einen feſten Plan für das Ganze entworfen habe, und demſelben auch gefolgt ſey, doch in der Ausführung des Einzelnen immer nur das niedergeſchrieben habe, was ihm in die Gedanken gekommen ſey, ohne vorbereitende Meditation, und daß, die Anführungen aus andern Schriftſtellern ausgenommen, alles in reinen Productionen ſeines Geiſts beſtehe, welche unter dem Schreiben entſtanden ſeyen, und daß er während der acht Jahre, die zum Drucke des Werks erfordert wurden, noch keinen Band wieder habe durchgehen und durchleſen können. z). Wenn dieſe Entſtehung des Werks demſelben Nachtheile gebracht hat, welche nicht zu verkennen ſind, ſo hat es dadurch von der andern Seite an Originalität, Fülle, Beredſamkeit

y) Suite de la ſeconde Part. p. 152 ſq.

z) Suite de la quatrieme Part. p. 760 ſq.

ſamkeit und Naivetät des Ausdrucks gewonnen. Daß man in einem Werke wie dieſes keine ſolche Lehren, wie die von den Lebensſtrafen der Ketzer, antreffen werde, wird man von ſelbſt vermuthen.

Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß die reformirte Kirche gerade wegen ihrer Prädeſtinationslehre frühe beſondere Syſteme der chriſtlichen Moral erhielt, weil man nämlich zeigen wollte, daß mit jener Lehre Moral noch beſtehen könne, und auch wohl deswegen jene Lehre etwas milderte.

Schon vor Amyraut waren übrigens Caſuiſten in dieſer Kirche aufgeſtanden. Wilhelm Perkins, Profeſſor zu Cambridge, † 1602. war überhaupt einer der früheſten moraliſchen Schriftſteller unter den Reformirten, ſehr fruchtbar in moraliſchen Aufſätzen, und der erſte Caſuiſte in ſeiner Kirche [a]). Er gab eine ſogenannte heilige Anatomie des menſchlichen Gewiſſens heraus, in welcher er von der Natur und Beſchaffenheit deſſelben, von den Gegenſtänden, welche

a) Seine Werke ſind geſammelt unter dem Titel: *G. Perkinſi* Anglo-Britanni, viri clariſſimi, opera omnia theologica in duos Tomos diſtributa. Genevae. I. 1624. II. 1618. Man findet darin mehrere moraliſche Aufſätze: Ευζωια h. e. de bene beateque vivendi ratione tractatus I. p. 1705-1720. Myrothecium h. e. de natura diverſisque mortis generibus et de ratione bene feliciterque moriendi 1721-1760. Tractatus de officiis et dignitatibus eccleſiaſticis miniſterii II. 1-70. Epieikia ſive de moderatione et aequitate chriſtiana tractatus 599-640. De linguae regimine 715-741. Auch eine Art von Homiletik unter dem Titel: Prophetica ſive de ſacra et unica concionandi ratione in commodum miniſtrorum omniumque Theologiae ſtudioſorum I. 161 ſqq.

welche im Gewiſſen verpflichten, von den verſchiedenen Eintheilungen und von den Pflichten in Anſehung desſelben handelte [b]). Dieſes Buch enthält nichts, was hier ausgezeichnet zu werden verdiente. In einem größern Werke handelte er die Caſuiſtik ſelbſt ab, ſchrieb ſich aber keine beſtimmte Grenzen dieſer Wiſſenſchaft vor, löſte Fragen auf, welche keine Gewiſſensfragen genannt werden können und lieferte faſt eine chriſtliche Ethik [c]). Nach einigen vorbereitenden Unterſuchungen, welche er Fundamente der Gewiſſensfälle nennt, über Beichte, über die Grade der Moralität der Handlungen, über die Grade und Eintheilungen der Sünde, und über das Gewiſſen [d]), bringt er alle Gewiſſensfälle unter drei Claſſen. In der erſten wird der Menſch an ſich, in der zweiten in ſeinem Verhältniſſe zu Gott, in der dritten als Mitglied der häuslichen, kirchlichen oder bürgerlichen Geſellſchaft betrachtet. In der erſten Claſſe kommen drei Hauptfragen vor, welchen alsdann mehrere andere untergeordnet werden: Was muß der Menſch thun, um in Gottes Gnade aufgenommen und in derſelben erhalten zu werden? Wie kann er in ſeinem Gewiſſen ſeiner Seeligkeit gewiß werden? Wie kann der Traurige, Niedergeſchlagene, Gedrückte in ſeinem Gemüthe erleichtert und getröſtet werden [e])? In der zweiten

b) Opp. I. 1197–1266.

c) Opp. I. 1284–1699. Deciſiones caſuum conſcientiae tribus libris comprehenſae.

d) L. I. c. 1–3.

e) L. I. c. 4–12.

zweiten Claſſe kommen Fragen vor, welche ſich faſt auf alle Glaubensartikel beziehen f). In der dritten Claſſe meint Perkins, wie er ſagt, voraus ein Subject beſtimmen zu müſſen, auf welches alle caſuiſtiſche Fragen bezogen werden können, und für das ſchicklichſte hält er die Tugend g). Unter der Tugend verſteht er eine Gabe des heiligen Geiſts und denjenigen Theil der Wiedergeburt, durch welchen der Menſch zu einem rechtſchaffenen Leben fähig gemacht wird, und betrachtet Klugheit, Sanftmuth und Großmuth, Mäßigung, Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit als die Haupttheile derſelben. In Anſehung aller dieſer Tugenden löſt er eine Reihe caſuiſtiſcher Fragen auf h). Dieß war alſo der Plan der erſten Caſuiſtik, nicht nur unter den Reformirten, ſondern unter den Proteſtanten überhaupt. Sie unterſchied ſich durch Einfachheit, durch Einheit der Principien und durch einen fleißigen und ſcharfſinnigen Gebrauch der heiligen Schrift aufs beſtimmteſte von den caſuiſtiſchen Werken der katholiſchen Kirche. Sie war nach einer ſtrengen Methode und Ordnung, und mit einer gewiſſen Schärfe des Urtheils geſchrieben. Sie erregte auch viel Aufmerkſamkeit unter den Proteſtanten, wurde bald ins Lateiniſche überſetzt und fleißig von ihnen gebraucht.

Dieſer

f) L. II. c. 1-17.

g) L. III. c. 1. p. 1578. Quo rectius et methodice magis progrediamur, *ſubjectum* aliquod idoneum proponendum eſt, ad quod quaeſtiones omnes ſequentes commode revocari poſſunt. Omnium autem ſubjectum in hoc genere convenientiſſimum eſt *Virtus* —

h) L. II. c. 2-6.

Dieſer Perkins war ein ſtrenger calviniſcher Prädeſtinationslehrer [i]). Dieſe Lehre miſcht er auch in die Auflöſung des Gewiſſensfalls, welchen er für den wichtigſten unter allen hält, ein: Ob ein Menſch in ſeinem Gewiſſen vollkommen gewiß ſeyn könne, daß er werde ſeelig werden? Er bejaht dieſe Frage und beweiſt aus der heiligen Schrift, daß Gnadenwahl, Berufung, Glauben, Kindſchaft, Rechtfertigung, Heiligung und ewige Seeligkeit ganz unzertrennlich verbunden ſeyen, und daß der Menſch des einen eben ſo gewiß ſeyn könne, als des andern [k]).

In Anſehung der Vergnügungen und Genüſſe, der Erwerbung von Reichthümern, des Kleiderſtaats und Luxus, ſelbſt der Spiele iſt dieſer Caſuiſt nicht außerordentlich ſtrenge [l]), aber die Schauſpiele verwirft er gänzlich. Er billigt es ſehr, daß die Dramen, in welchen bibliſche Geſchichten dargeſtellt werden, in England gänzlich ſeyen abgeſchaft worden, indem dadurch nur das Heilige entheiligt worden ſey. Er ſtellt es als einen Grundſatz auf, daß Göttliches und Heiliges nur auf diejenige Art gelehrt und dargeſtellt werden müſſe, wie es Gott in ſeinem Worte vorgeſchrieben habe [m]). Er verwirft aber auch alle andere

i) Opp. I. 117 ſqq. 148 ſqq. 750 ſqq.

k) Deciſ. Lib. I. c. 6. T. II. p. 741 ſqq. kommt noch vor: Caſus conſcientiae maximus ex Dei verbo reſolutus, nempe, quomodo quis ſcire poteſt: an ſit Dei filius nec ne?

l) Deciſ. L. III. c. 4.

m) l. c. 1666 ſq. Prudenter dramata, quae in plerisque Regni

andere Schauſpiele, weil ſie Darſtellungen von Laſtern und Verbrechen ſeyen, welche niemals Gegenſtände des Vergnügens und der Erholung ſeyn und niemals mimiſch nachgeahmt werden ſollen, weil die Verkleidungen der Männer in Weiber und der Weiber in Männer unerlaubt und durch das göttliche Geſetz verboten ſeyen, weil die Schauſpieler aus Eitelkeit, Ehrgeiz, Habſucht ſpielen, weil die Sitten durch das Vergnügen des Schauſpiels verdorben werden und der öffentliche Gottesdienſt darunter leidet [n]). So verwirft er auch den Tanz, als ſittenverderblich. Ueber das Halten der Hofnarren drückt er ſich behutſam, aber ſarkaſtiſch aus [o]). Wider das Thierhetzen, die Hahnengefechte und die Hazardſpiele erklärt er ſich ſehr nachdrücklich, wider die letzten deswegen, weil ſie

Regni civitatibus exhiberi ſolebant, abrogata ſunt — quo ſanctior res iſtiusmodi ludis repraeſentatur, eo profani magis ſunt ludi — Nunquam verbum purum in ſcena proponitur, nam ſemper quaedam falſa, ſaltem ridicula miſcentur — Hiſtrionica ars omnino adverſatur ſimplicitati et gravitati eccleſiae et abſurdiſſimum eſt, hiſtrionice evangelium tractari. Qui id apud chriſtianum populum, qui digniſſimum et aptiſſimum habet miniſterium, rationi aut verbo Dei conſentaneum exiſteret? —

n) l. c. p. 1669 ſq.

o) Non ignoro Magnates Moriones apud ſe retinere conſueviſſe, quorum factum improbare non audeo. Forte enim quotidianum divini judicii ſpectaculum oculis ſuis obverſari voluerunt, quo religioſius meditarentur, quomodo aequo jure ſecum agi potuiſſet. Atque hic uſus chriſtiano non eſt inconveniens. Nihilominus e talium ſtultitia ſingularem voluptatem capere et hoc tantum fine eos apud ſe retinere, laudem non meretur. p. 1673.

ſie ein Looſen ſeyen, welches ein Religionsactus ſey, durch welchen die Entſcheidung wichtiger Dinge Gott überlaſſen werde, weil ſie heftige Affecten und Leidenſchaften erregen und aus Gewinnſucht geſpielt werden [p]). Es verdient noch bemerkt zu werden, daß dieſer Moraliſt dafür hielt, Zauberer und Hexen müßten auch noch jetzt mit dem Tode beſtraft werden, wie es ſchon durch das Moſaiſche Geſetz verordnet geweſen ſey [q]).

Ameſius war ein geborner Schottländer, zu Cambridge ein Schüler von Perkins, von welchem er Puritaniſche Grundſätze annahm, die ihm ſolche Verfolgungen zuzogen, daß er ſich nach Holland begab, wo er eine Zeitlang Profeſſor der Theologie zu Franeker war, und darauf bis an ſeinen Tod (1634.) Prediger der Engliſchen Kirche zu Rotterdam. Er war in der Glaubens- und Sittenlehre ein ſtrenger Calviniſt, ein heftiger Gegner der Arminianer und Mitglied der Synode zu Dordrecht. Er ſchrieb eine Caſuiſtik, welche noch inhaltsvoller und umfaſſender war, auch noch mehr in Umlauf und Gebrauch kam, als die ſeines geſchätzten Lehrers [r]). Sie hat zwar große Aehnlichkeit mit derſelben, ſelbſt im Plane, übertrifft ſie aber doch vorzüglich in Anſehung des letzten. Im erſten Buche kommen die allgemeinen Unterſuchungen über das Gewiſſen vor, im

p) l. c. p. 1673 ſq.

q) Βασκανολογια h. e. Tractatio de nefaria arte venefica, quatenus ſ. ſcripturis explicatur et veritas ejus quotidiana experientia comprobatur. Opp. I. p. 1176.

r) De conſcientia et ejus jure vel caſibus LL. V. Amſtel. 1630. 1640. 1670.

im zweiten die Gewiſſensfragen, welche ſich auf den Zuſtand und die Heiligung des Menſchen, im dritten die, welche ſich auf die allgemeinen Tugenden und Sünden, auf die Cardinaltugenden, auf gute Werke, Adiaphora, im vierten die, welche ſich auf die Pflichten gegen Gott, im fünften die, welche ſich auf die Pflichten gegen Andere beziehen. Das Ganze iſt zwar reichhaltiger an Sachen, aber im Einzelnen mehr compendiariſch. Ueber die Vernachläſſigung des Studiums der Sittenlehre klagt Ameſius, unterſucht die Urſachen deſſelben und findet die vornehmſte in der herrſchenden theologiſchen Streitſucht [s]). In den Grundſätzen zeigt er ſich als einen ächten Calviniſten. Er behauptet geradezu, daß Ketzer von der bürgerlichen Obrigkeit geſtraft werden müſſen. Alle Fromme, lehrt er, haben von Gott den Beruf empfangen, als wackere chriſtliche Soldaten auf ihren Poſten ſich dem Reiche der Finſterniß zu widerſetzen, der Obrigkeiten Würde und Pflicht bringe es mit ſich, gottloſe Ruheſtöhrer auch durch äußerliche Gewalt zurückzuhalten Röm. 13, 4. 1 Tim. 2, 2., und, wenn Ketzer offenbare Gottesläſterer und darin hartnäkkig ſeyen, ſo könnten ſie auch mit dem Tode beſtraft werden: denn obgleich jenes Geſetz Levit. 24, 15. 16., als Geſetz, die Chriſten nicht verpflichte, ſo gehöre es doch, als eine von Gott geoffenbarte Lehre, zur Leitung der Chriſten in Sachen von derſelbigen Gattung, wenn alſo die Ehre Gottes und das Heil der Kirche eine ſolche Strafe fordere, ſo könne ſie, und, nachdem andere Mittel fruchtlos verſucht worden, müſſe ſie von einer chriſt-

s) Praefat. und die beigefügte Paraeneſis ad ſtudioſos Theologiae habita Franequerae a. 1623.

chriſtlichen Obrigkeit angewandt werden [t]). Wie hätten auch ächte Calviniſten ihren Meiſter ſo ſehr haben ſinken laſſen können, daß ſie die Verbrennung Servet's zu Genf nicht durch eine Fortpflanzung ſolcher Grundſätze gerechtfertigt hätten? So wirft er auch mehrere caſutiſtiſche Fragen über Befragung des Teufels und über Bündniſſe mit ihm auf [u]). Die Lüge erklärt er durchaus in allen Fällen für ſündlich, weil der Teufel der Vater der Lüge ſey, weil ſie ein Abſcheu in den Augen Gottes, der Natur zuwider, eine Beleidigung des Nächſten, eine Verletzung der Majeſtät Gottes, als des Urhebers und Freundes der Wahrheit, ein Mißbrauch der Zunge ſey, weil in ihr etwas Niedriges und Verächtliches liege, weil ſelbſt Lügner durch den Vorwurf derſelben äußerſt beleidigt und aufgebracht werden, weil dadurch alle menſchliche Verträge und Geſellſchaften geſtört, ja aufgehoben werden, weil der Lügner zur Erfüllung der Bürger- und Chriſtenpflichten unfähig werde [v]).

Die Niederländiſchen Theologen pflegten in dieſem Zeitalter die chriſtliche Moral durchaus in Verbindung mit der Dogmatik und als praktiſche Theologie vorzutragen, und dabei einen großen Aufwand von exegetiſcher und hiſtoriſcher Gelehrſamkeit anzubringen. So Joh. Hoornbeck, Profeſſor der Theologie auf den Univerſitäten Utrecht und Leiden († 1666.), ein Mann von der ſtrengſten Calviniſchen Rechtglaubigkeit, aber von Geiſt, von

t) Lib III. c. 4. n. 12-15.

u) L. IV. c. 23. de conſultatione diaboli.

v) L. V. c. 53. n. 8-17.

von tiefer Gelehrſamkeit, unermüdeter Arbeitſamkeit und edlem Character [w]). Seine praktiſche Theologie hat einen großen Ruhm erhalten, und verdiente ihn auch durch Verbindung von Gründlichkeit und Klarheit, durch Auswahl und Brauchbarkeit [x]). Peter van Maſtricht, Profeſſor zu Utrecht († 1706.) ſchrieb eine theoretiſch-praktiſche Theologie, in welcher er Dogmatik, Polemik, Moral, Kirchengeſchichte, Aſcetik verband [y]). Solche Werke brauchen hier nicht näher charakteriſirt zu werden, um ſo weniger, da das Unterſcheidende der Moral der reformirten Kirche ſchon aus den vorhergehenden Darſtellungen hinreichend erhellt.

Mehr Aufmerkſamkeit verdient hier noch ein Schottländer, welcher zum Theil den Niederlanden angehört. Forbeſius a Corſe, Profeſſor der Theologie zu Aberdeen, verlor im Jahr

w) S. *Bayle* Art. Hoornbeck.

x) Theologia practica cum Irenico ſive de ſtudio pacis et concordiae et oratione de prudentia. 2 Tomi. Ultraj. 1663. ed. 2. 1689. ed. 3. Frcf. et Lipſ. 1698. Was er zum dritten Bande geſammelt oder ausgearbeitet hatte, findet ſich in: Vetera et nova ſive exercitationum theologicarum libri tres, quorum ultimus ex parte complectitur materias, quas autor tomo tertio theologiae ſuae practicae deſtinaverat. Traj. ad Rhen. 1672.

y) Die 2te Edition kam Traj. ad Rhen. 1699. heraus. Eine neuere iſt unter folgendem Titel erſchienen: Theoretico-practica Theologia, qua per ſingula Capita theologica, pars exegetica, dogmatica, elenchtica et practica, perpetua ſucceſſione conjugantur — Accedunt: Hiſtoria eccleſiaſtica plena fere, quanquam compendioſa, Idea theologicae moralis, Hypotypoſis theologiae aſceticae &c. 2 Ti. Amſtelod. 1724.

Jahr 1641. dieſes Amt, weil er den Covenant der Presbyterianer nicht unterzeichnen wollte, und mußte ſein Vaterland verlaſſen. Seit 1644. lebte er in den Niederlanden, ſtarb aber 1648. in ſeinem Vaterlande. Er war ein ſehr gelehrter Theologe, hatte aber dabei ſeinen Blick ſtets aufs Praktiſche gerichtet, ſuchte gemeinnützige Prediger zu bilden, und Frieden zu ſtiften. Seine Schickſale, und vornehmlich ſein inneres Leben und Empfinden beſchreibt er ſelbſt in einer Schrift, welche nicht nur hiſtoriſch, ſondern auch in pſychologiſcher, moraliſcher und religiöſer Rückſicht merkwürdig genug iſt [z]). Er ſchrieb aber auch eine Moraltheologie, in welcher er nach einigen Unterſuchungen über Geſetze überhaupt, über die des A. und N. T. insbeſondere, über Gewohnheit, Beiſpiel, evangeliſche Rathſchläge, zwar nur die 10 Gebote erklärte; aber doch an die Erklärung derſelben, freilich oft auf eine gezwungene Art, das Meiſte anhieng, was in eine Moraltheologie gehören kann [a]). Er ſelbſt giebt Grund an, warum er dieſe Gebote zum Grunde legte. Er giebt zwar zu, daß nicht nur ſie, ſondern alle allgemeinen Sittenlehren, welche im A. und N. T. vorkommen, zu den moraliſchen Geſetzen Gottes gehören; meint aber, daß dieſe im Dekalogus in einen Auszug gebracht, und in dem

z) *Johannis Forbeſii à Corſe* Opera omnia, inter quae plurima poſthuma, reliqua ab ipſo autore interpolata, emendata atque aucta. Amſtel. 1703. p. 92 - 265. Vitae interioris ſive exercitiorum ſpiritualium commentaria.

a) Theologiae moralis libri 10. in quibus praecepta decalogi exponuntur et variae circa Dei legem et ſpecialia ejusdem praecepta controverſiae diſſolvuntur et caſus conſcientiae explicantur. l. c. p. 1 - 359.

dem Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe noch kürzer zuſammengefaßt ſeyen. Vom Dekalogus behauptet er, daß er ſowohl auf innere, als auf äußere Pflichten gehe, wie aus dem erſten und letzten Gebote, und aus der Erklärung Jeſu in der Bergpredigt erhelle, daß er dem Sinne nach alle einzelne Pflichten umfaſſe, daß die Eintheilung in zwei Tafeln ſich auf die zwei Hauptgebote, Liebe Gottes und des Nächſten, beziehe, und daß man daher die Erklärungen aller einzelnen Gebote auf Liebe zurückführen müſſe, daß die zwei Tafeln aufs engſte zuſammenhängen, und auch die Befolgung der Gebote der zweiten von der Befolgung der Gebote der erſten oder der Gottesliebe abhänge [b]). Er lehrt, wie andere reformirte Moraliſten, daß Ketzer von den Obrigkeiten im Zaume gehalten und bürgerlich, auch wohl in gewiſſen Fällen mit dem Tode, beſtraft werden müſſen, wiewohl er ſich faſt nur darauf einſchränkt, die Ausſprüche des Auguſtinus darüber aus ſeinen Schriften zuſammenzuſtellen [c]). Man findet überhaupt viele Zuſammenſtellungen aus Schriften der Kirchenväter und Scholaſtiker. Bei der Unterſuchung über Zins und Wucher werden nicht nur die dahin gehörigen Schriftſtellen erklärt, ſondern auch die Beiſtimmungen des Römiſchen und kanoniſchen Rechts, die Meinungen der Kirchenväter, der Theologen des Mittelalters, und einiger neuerer katholiſcher, reformirter und evangeliſcher Theologen aufgeführt [d]). Zuletzt werden die Meinungen und ihre Gründe ſorgfältig mit einander verglichen, und die

b) L. I. cap. 13. 14.

c) L. VI. c. 4.

d) L. VIII. P. 4. c. 3-10.

die Rechtmäßigkeit des Zinſennehmens wird mit gewiſſen Einſchränkungen vertheidigt [e]). Von der Lüge wird gelehrt, daß ſie in jedem Fall eine Todſünde ſey, welche den Menſchen, wenn ſie Gott nicht vergebe, ins ewige Verderben ſtürze [f]).

Es kamen aber auch im 17. Jahrhundert ſchon manche und zum Theil treffliche Schriften in der reformirten Kirche heraus, in welchen die Moral zum gemeinen, auch wohl zum katechetiſchen und homiletiſchen, Gebrauche, zur Erhebung und Bildung des Gemüths, populär und aſcetiſch bearbeitet wurde. In der evangeliſchen Kirche waren dergleichen Andachtsbücher mehr dogmatiſch, in der reformirten mehr moraliſch. Man muß dieß als etwas Unterſcheidendes und als einen Vorzug in der letzten Kirche anerkennen. Am meiſten haben ſich darin Franzöſiſche und Engliſche Moraliſten ausgezeichnet. La Placette, ein Franzöſiſcher Flüchtling, welcher 1718. zu Utrecht ſtarb, gab ſeit 1692. eine Reihe moraliſcher Verſuche und Abhandlungen, und auch einen Abriß der ganzen chriſtlichen Moral heraus [g]). Dieſe

e) l. c. c. 11. 12.

f) L. IX. c. 6-8.

g) Nouveaux Eſſais de Morale 4 Voll. Amſterd. 1692. II. 93. III. IV. 1697. 2. edit. Amſterd. 1716. Nouveaux Eſſais de Morale, qui peuvent ſervir de ſuite aux autres Eſſais du meme auteur. à la Haye 1714. 2 Voll. Traité de l'orgueil. Amſt. 1693. Traité de la conſcience. Amſt. 1695. Traité de la reſtitution où l'on trouvera la reſolution des cas de conſcience qui ont du rapport à cette matiere. Amſt. 1696. Du ſerment. à la Haye 1701. Divers traités ſur des matieres de

Dieſe Schriften waren durchaus mit Strenge, mit einer heiligen Scheue vor Gott und ſeinem Gebote, mit Ernſt, Nachdruck, Klarheit, und reifer Urtheilskraft geſchrieben. Sie haben bei unzähligen Leſern die wohlthätigſten Wirkungen hervorgebracht, die Moral in der reformirten Kirche gehoben und die moraliſchen Kenntniſſe in ihr weit ausgebreitet. Es kann nicht hieher gehören, von dieſen einzelnen Schriften Rechenſchaft zu geben, aber diejenige, welche das Ganze der chriſtlichen Moral in einem Abriſſe umfaßt, mag hier um ſo mehr noch etwas näher charakteriſirt werden, weil ſie auch von der Beſchaffenheit der übrigen einigen Begriff geben kann. La Placette hatte lange Zeit eine Abneigung gegen alle dergleichen Abriſſe, weil er der Meinung war, daß ſie nur eine oberflächliche und undeutliche Kenntniß verſchaffen, indem ſie die Materien nicht ergründen, die Schwierigkeiten nicht heben und nur das Allgemeinſte berühren könnten. Und da er die chriſtliche Moral für die wichtigſte unter allen Wiſſenſchaften hielt, ſo hielt er es für das Beſte, daß ſie immer nur gründlich und in ihrer ganzen Ausdehnung bearbeitet würde. Endlich entſchloß er ſich doch, einen Abriß derſelben herauszugeben, weil ihm Geſundheit und Amtsgeſchäfte nicht erlaubten, eine vollſtändige Ausführung derſelben zu liefern, weil er für einen ſolchen Abriß mehrere Leſer zu finden, und in demſelben die gewöhn-

lichen

de conſcience. Amſt. 1798. La Morale chretienne abregée et reduite à trois principaux devoirs, la repentance des pecheurs, la perſeverance des juſtes, et les progrés, que ces juſtes perſeverans doivent faire dans la piété. Amſt. 1695. 4. edit. 2 Voll. Rotterd. 1716.

lichen Fehler der Abriſſe vermeiden zu können hoffte. Er brachte alſo daß Weſentliche der chriſtlichen Moral auf drei Hauptpflichten zurück, auf ächte moraliſche Reue, auf Beharrlichkeit des gebeſſerten Menſchen im Guten und auf Fortſchreiten in demſelben. Gerade das, was andere Moraliſten, namentlich Amyraut, ſehr vernachläſſigt hatten, nämlich die Lehre von der ächten evangeliſchen Beſſerung, machte er zur Hauptſache, und ließ ſich in dieſem Abriſſe, welcher bloß eine allgemeine Kenntniß der chriſtlichen Moral geben ſollte, nicht darauf ein, die einzelnen Pflichten auszuführen. Jenes glaubte er auf eine gründliche und zugleich faßliche Art in einem ſolchen Buche leiſten zu können. Das Buch hat nicht etwa bloß einen wiſſenſchaftlichen Zweck, ſondern es iſt auf allgemeine Belehrung und Beſſerung berechnet. Es weiſt jedem den Weg zur wahren Tugend und Seeligkeit an. Es bekämpft eine Menge von weit verbreiteten Irthümern, welche der Beſſerung der Menſchen im Wege ſtehen. Zulezt zog la Placette ſelbſt dieſes Buch allen ſeinen übrigen vor und pflegte zu ſagen, er würde gern alle ſeine anderen Bücher verbrennen laſſen, wenn man nur dieſes fleißig leſen und getreu ausüben wollte. Deſto mehr freute er ſich, als dieß Buch ſo viele Leſer fand und bald mehrere Ausgaben deſſelben erfordert wurden.

Mit wahrer Gründlichkeit, mit großem Scharfſinn und in einer lichtvollen, treffenden Darſtellung erklärt er die Nothwendigkeit, die Natur und die Eigenſchaften der wahren Reue. Er fordert, daß ſie mit einem aufrichtigen, lebhaften

 Schmer-

Schmerze verbunden ſey, daß ſie nicht bloß aus Furcht vor den Strafen Gottes, ſondern auch aus Haß gegen die Sünde ſelbſt, als das größte aller Uebel, und aus Liebe zu Gott entſpringen, daß ſie nothwendig mit wahrer, dauerhafter Beſſerung verknüpft ſeyn und den Menſchen bewegen müſſe, alles Böſe, was er gethan hat, ſo weit es in ſeinen Kräften ſteht, wieder gut zu machen, und daß ſie ihn zuletzt zur vollen Beruhigung in der Gnade Gottes und in dem Verdienſte Jeſu führen müſſe. Er beweiſt, daß jeder dieſer Charaktere bei der ächten Reue unentbehrlich ſey [h]). Er überraſcht oft durch Bemerkungen, welche tief aus der moraliſchen Natur des Menſchen hergehohlt ſind, und drückt überall ſein eigenes herzliches Intereſſe an den Wahrheiten der Sittlichkeit aus.

In demſelbigen Geiſte handelt er bei der Lehre von der Beharrlichkeit im Guten von den mannichfaltigen Hinderniſſen derſelben, von den Sünden, welche dieſe Beharrlichkeit geradezu aufheben, von dem Kampfe wider die Feinde unſerer Tugend, von den Verſuchungen zum Böſen, von dem Rückfalle, von den Mitteln, zu einem feſten Character zu gelangen [i]).

Mit beſonderer Fruchtbarkeit und Klarheit erklärt er die Lehre von dem Fortſchreiten in der Tugend und Gottſeeligkeit. Er beantwortet den Einwurf, welchen man aus der herrſchenden Meinung, daß nämlich der Menſch durch den Glauben auf einmal zum höchſten Grade der Heiligung erhoben werde, wider jene Lehre hernehmen könnte, mit

h) P. II. chap. 2-22.

i) 2. Traité, chap. 1-19.

mit Scharfſinn und Freimüthigkeit [k]). Er lehrt ſowohl was man unterlaſſen, als was man thun müſſe, um in der Gottſeeligkeit beſtändige Fortſchritte zu machen. Für das nothwendigſte und erſte hält er einen ernſten und ſtarken Willen, immer beſſer zu werden. Unmittelbar nachher ſetzt er das eifrige Beſtreben des Menſchen, von den Mitteln, welche Gott zu unſerer Heiligung anwendet, Nutzen zu ziehen. Von dieſen Mitteln, welche Gott ſelbſt anwendet, unterſcheidet er diejenigen, welche er den Menſchen empfehle, und dahin rechnet er es, daß man die heilige Schrift leſe, über die Beweggründe zur Gottſeeligkeit nachdenke, Gottes Allwiſſenheit und Allgegenwart nie vergeſſe, ſich oft an den Tod erinnere, eifrig in der Gebetsübung ſey, ſich an jedem Morgen einen Plan für jeden Tag mache und am Ende jedes Tages ſich ſelbſt prüfe, ſich in allen Stücken durch den Glauben leite, ſo viele Tugenden als möglich ausübe, jede Handlung ſo gut als möglich thue, Freundſchaften ſchließe und mit rechtſchaffenen Leuten umgehe, und auch die äußern religiöſen Anſtalten und Uebungen nicht verſäume [l]). In der dritten Ausgabe ſetzte la Placette noch einen beſondern Tractat von der Meditation hinzu, welche er als eine Pflicht, als ein Mittel, ſich zu beſſern und in der Beſſerung ſtets fortzuſchreiten, und nach ihren Eigenſchaften und Gegenſtänden darſtellte.

Man

k) 3. traité, chap. 4-6.

l) l. c. chap. 7-23.

Man ſieht ſchon aus dieſem Entwurfe, wie treffend und gemeinnützig dieſer Abriß einer chriſtlichen Moral, wie unabhängig er von allem demjenigen ſey, was etwa in dem Calviniſchen Syſteme der Moral nachtheilig ſeyn konnte. Benedict Pictet zu Genf, † 1724., betrat dieſelbige Bahn, verarbeitete die von Amyraut und la Placette zubereiteten Materialien noch mehr zum katechetiſchen und homiletiſchen Gebrauche, und führte die Moral bis in die ſpeciellſten Pflichten aus [m]).

Dieſen Männern verdienen Dumoulin [n]) und Drelincourt [o]) († 1669.) beigeſellt zu werden. Die franzöſiſchen reformirten Moraliſten haben ſich unter allen andern durch eine gebildete und einnehmende Darſtellung ausgezeichnet und daher auch bald in andern Kirchen viele Leſer gefunden.

Aber auch die Engliſchen haben im 17ten Jahrhundert ſehr gemeinnützige, Geiſt und Herz erhebende populäre moraliſche Bücher geliefert. Hammond gab ſchon im Jahr 1644. einen praktiſchen Katechismus heraus [p]), welcher weit mehr enthielt, als der Titel erwarten ließ. Taylor, Capellan des Königs Carl's I., brachte alle

m) Morale chrétienne ou l'art de bien vivre. 8 Voll. Geneve 1695. 96. 2. edit. 1710.

n) Traité de la paix de l'ame et du contentement de l'eſprit. à la Haye 1705.

o) Les conſolations de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort. Amſt. 1714.

p) A practical catechism. Oxford 1644. London 1646. 52. 2 Voll. La pratique de la morale chrétienne. Amſterd. 1695. vergl. *Wood* Athen. Oxon. II. 246.

alle chriſtliche Pflichten in ein Erbauungsbuch, welches eins der geleſenſten in England und auch in andere Sprachen überſetzt wurde [q]). Richard Baxter, ein Presbyterianer, ſchrieb einen Chriſtlichen Wegweiſer, oder eine Summe der praktiſchen Theologie und der Gewiſſensfälle, nicht in wiſſenſchaftlicher und gelehrter Abſicht, ſondern zum allgemeinen Gebrauche für Jedermann in der wirklichen Praxis [r]). Es war übrigens ein großes, umfaſſendes Werk und begriff vier Haupttheile: chriſtliche Ethik oder Privatpflichten, chriſtliche Oekonomik oder häusliche Pflichten, chriſtliche Ekkleſiaſtik oder kirchliche Pflichten, und chriſtliche Politik oder Pflichten gegen unſere Herren und Nachbaren. Unter allen Büchern dieſer Art aber hat keines ſo viele Leſer gefunden, keines iſt ſo oft wieder aufgelegt und in ſo viele Sprachen überſetzt worden, keines hat ſo viel und ſo lange gewirkt, als dasjenige, welches ein unbekannter Engländer unter dem Titel: Ganze Pflicht des

q) Ich habe die 19te Ausgabe von dieſem Buche vor mir: The rule and exerciſes of holy living, in which are deſcribed the means and inſtruments of obtaining every virtue and the remedies againſt every vice and conſiderations ſerving to reſiſting all temptation, together with prayer containing the whole duty of a chriſtian — London 1706.

r) A chriſtian directory or a ſumm of practical Theologie and caſes of conſcience. Directing Chriſtians, how to uſe their knowledge and faith, how to improve all helps and means and to perform all duties, how to overcome temptations and to eſcape or mortifie every ſin — 3. edit. London 1678.

des Menſchen im Jahr 1673. herausgegeben hat [s]). Noch bis jetzt hat der wahre Verfaſſer derſelben nicht mit Gewißheit beſtimmt werden können. Einige nannten Hammond, welcher ſie in der erſten Ausgabe mit einer Vorrede begleitet hatte. Andere nannten den Canzler Math. Hale, noch andere Doroth. Pakington, alles ohne Beweis. Das Buch zeichnet ſich nicht nur durch Einfalt, Klarheit und einen zutraulichen, herzlichen Ton, ſondern auch durch eine gewiſſe Vollſtändigkeit und ſyſtematiſche Anordnung in der Darſtellung der Pflichten aus. Es iſt ſo moraliſch, daß man nicht mit Unrecht von demſelbigen geſagt hat, es weiche darin von der kirchlichen Rechtglaubigkeit ab, daß es die Erfüllung der Pflichten des Chriſtenthums zu einem Stücke der Rechtfertigung mache [t]).

Siebentes Kapitel.

Von der Geſchichte der Moral in der katholiſchen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert überhaupt.

Bei dem Anblicke der zahlreichen und voluminöſen moraliſchen, caſuiſtiſchen und myſtiſchen Werke, welche im 16. und 17. Jahrhundert in der Römiſchkatholiſchen Kirche erſchienen ſind, geräth man in Erſtaunen, und wenn man ſeinen Blick

s) The whole duty of man — London 1673.

t) S. Rambach in der Vorrede zu der deutſchen Ueberſetzung dieſes Buchs 3. Aufl. Koppenhagen 1761.

Blick auf die anderen Kirchen wirft, ſo ſcheint dagegen alles, was ſie darin geleiſtet haben, nur Armuth zu ſeyn. Dem Geſchichtſchreiber aber, der dieſe Materialien kennen lernen, ordnen und in einen hiſtoriſchen Zuſammenhang bringen ſoll, ſcheint der Muth gänzlich ſinken zu müſſen: denn es iſt nicht nur die ungeheure Maſſe, ſondern auch die Beſchaffenheit des Stoffs, welche ihn zurückſchrecken kann. Eine faſt bis in's Unendliche ausgedehnte und vervielfältigte Caſuiſtik, eine unſittliche Caſuiſtik, ein dogmatiſirter, ſophiſtiſcher Antimoralismus unter dem Namen und der Geſtalt einer theologiſchen Moral, eine Myſtik in allen ihren Verirrungen, ein Unterliegen der Weisheit und Unſchuld unter der Bosheit — dieß iſt es, was ſich hier darbietet und nicht nur jeden Fleiß ermüden, ſondern auch das Gemüth empören zu müſſen ſcheint. Von der andern Seite wird der Geſchichtſchreiber ſchon dadurch ſein Geſchäft erleichtert fühlen, wenn er die Bemerkung macht, daß faſt Unzähliges geſchrieben iſt, was nur Wiederhohlung iſt und ſich durch Neuheit und Inhalt nicht auszeichnet, und daß es ihm nicht obliegen kann, alle einzelne Schriften anzuführen und zu charakteriſiren, daß auch dieß kein vernünftiger Leſer von ihm erwarten oder auch nur wünſchen wird, indem dadurch der Charakter einer Geſchichte verſchwinden würde. Hiernach wird er ſich auch durch die Anſchauung großer und erhabener moraliſcher Weiſen in dieſem Zeitraume erhoben, geſtärkt und erfreut fühlen, und zwar um deſto mehr, je mehr er ſie im Contraſte mit den falſchen Weiſen und Sophiſten des Zeitalters erblickt. Und wenn auch Erſcheinungen vorkommen, welche das ſittliche Ge-

fühl verletzen, ſo werden ſie ihn durch ihre ſeltene Merkwürdigkeit und Neuheit intereſſiren, ihn auf ernſte Reflexionen über die Gründe, über die Gewißheit oder Ungewißheit der Moral führen, und ſeine Menſchen- und Weltkenntniß bereichern können. Und wenn er die Weisheit und Unſchuld früher unterliegen ſieht, ſo wird er ſpäter ihren Sieg und ſchon jetzt die Vorbereitungen zum Umſturze eines Gebäudes von Unſittlichkeit und Deſpotismus erblicken.

Im 16. Jahrhundert blieb die katholiſche Kirche an neuen moraliſchen und myſtiſchen Schriften noch arm, ſie war reich genug an älteren und fand ſich durch Vertheidigung des Dogma's, als der Hauptſache, durch Sicherſtellung des ihr übrig gebliebenen Gebiets und durch Bemühungen, das Verlorene wieder zu gewinnen, beſchäftigt. Was Vives gelehrt und vorgeſchlagen hatte, fand wenig Eingang und Einfluß, und Erasmus wurde als ein Zweideutiger und Abtrünniger nicht gehört. Erſt am Ende des 16. Jahrhunderts, und ununterbrochen durch das ganze 17. hindurch, wurde die moraliſche, caſuiſtiſche und myſtiſche Literatur dieſer Kirche unermeßlich reich, und es entſtand eine lebhafte, weit ausgebreitete Bewegung auf einem Felde, wo es lange Zeit hindurch ziemlich ruhig geweſen war. Der Hauptſtoß kam von den Jeſuiten, welchen ſich vorzüglich die Janſeniſten entgegenſetzten. Von beiden ſind die Moraltheologen zu unterſcheiden, welche dem alten herrſchenden Lehrbegriffe getreu blieben. Unter den Myſtikern hoben ſich die Moliniſten oder Quietiſten hervor, welche gleichfalls ihre heftigen Gegner

fanden.

fanden. Unter allen Partheien kämpften ſehr geiſtreiche und unterrichtete Männer, und zwar nicht ſelten über Gegenſtände, welche das innerſte und tiefſte Leben der Sittlichkeit und Religion betrafen.

Die Kirche oder ihr Oberhaupt und Repräſentant, der Pabſt, wurde zwar vornehmlich von Jeſuiten geleitet, verdammte aber gewiſſe moraliſche Sätze von ihnen nicht weniger, als von Janſeniſten und Moliniſten. Auf der Synode zu Trident wurden auch Decrete abgefaßt, welche tief in das Moraliſche des Chriſtenthums eingriffen und durch welche gewiſſe Lehrſätze der Lutheraner und Calviniſten, welche mit aller Sittlichkeit oder wenigſtens mit dem moraliſchen Zwecke des Chriſtenthums zu ſtreiten ſchienen, verdammt wurden. Nach langen Streitigkeiten über die Lehren vom freien Willen und der Prädeſtination, von Gnade und Rechtfertigung [u]), wurden im Jahr 1547. in der ſechsten Sitzung Canones abgeleſen, durch welche unter andern über diejenigen das Anathema ausgeſprochen wurde, welche lehren, daß der von Gott erweckte freie Wille gar nichts beitrage, ſich zur Gnade zuzubereiten, und daß er derſelben nicht widerſtehen könne, wenn er auch wolle, daß nach dem Falle Adam's der freie Wille verloren gegangen ſey, daß es nicht in des Menſchen Macht ſtehe, Böſes zu thun, und daß Gott die böſen Werke ſowohl als die guten nicht nur zulaſſe, ſondern auch eigentlich wirke, daß alle Werke, welche vor der Rechtfertigung hergiengen, Sünden waren, und daß der Menſch

u) Sarpi Hiſtorie des Trident. Concil. überſ. von Rambach. 2. Thl. 334 ff.

Menſch, je mehr er ſich bemühe, ſich auf die Gnade zuzubereiten, nur deſto mehr ſündige, daß es Sünde ſey, wenn man aus Furcht vor der Hölle ſich des Böſen enthalte, daß der Gottloſe allein durch den Glauben gerecht werde, ohne nöthig zu haben, ſich durch Erweckung ſeines Willens auf die Rechtfertigung zuzubereiten, daß der Menſch durch die bloße Zurechnung der Gerechtigkeit Jeſu oder durch die bloße Sündenvergebung, ohne die Ausgießung der Gnade und Liebe in ſeinem Herzen gerechtfertigt werde, daß der rechtfertigende Glauben nichts als das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ſey, daß der Menſch bloß darum, weil er feſt glaubt, gerechtfertigt werden könne, daß er durch den Glauben verpflichtet ſey, ſich unter die Prädeſtinirten zu rechnen, daß allein die Prädeſtinirten Gnade erhalten, daß die Haltung der Gebote Gottes den Gerechten unmöglich ſey, daß im Evangelium nichts als der Glauben gefordert werde, daß das Evangelium eine Verheißung des ewigen Lebens ſey, ohne die Bedingung, die Gebote zu halten, daß Jeſus den Menſchen von Gott nur zum Erlöſer gegeben ſey, welchem ſie glauben, nicht aber zum Geſetzgeber, welchem ſie gehorchen ſollen, daß die Gerechtigkeit durch die guten Werke nicht erhalten und vermehrt werde, ſondern daß dieſe nur Früchte und Zeichen der Gerechtigkeit ſeyen, daß der Gerechte für ſeine Werke keine Belohnung hoffen könne, daß ſonſt keine andere Todſünde, als der Unglauben, ſey, daß die guten Werke eines Gerechten auf eine ſolche Art Gaben Gottes ſeyen, daß ſie nicht zugleich auch Verdienſte des Gerechtfertigten ſeyen, und daß er ſich dadurch nicht noch eine grö=

größere Gnade und die Seeligkeit wahrhaft verdiene v). Man kann daraus von ſelbſt vermuthen, was die Väter dieſen Lehren für Decrete entgegenſetzten. Wider den Pelagianismus erklärten ſie ſich zwar beſtimmt genug, was ſie aber ſelbſt aufſtellten, war wenigſtens Semipelagianismus, ob ſie gleich auch dieß nicht Wort haben wollten. Sie lehrten alſo, daß der Menſch in die ihn einladende und erweckende Gnade einwilligen, mit derſelben wirken, ihr widerſtehen könne, daß die Rechtfertigung nicht nur in der Vergebung der Sünden, ſondern auch in der Heiligung beſtehe, daß nur die Werke, welche vor der Rechtfertigung vorhergehen, die Gnade nicht verdienen, daß die Gerechten durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche immer mehr gerechtfertigt werden, daß die Gebote Gottes den Gerechten nicht unmöglich ſeyen, daß auch nach der Rechtfertigung noch geſündigt werden könne, daß durch gute Werke die Seeligkeit, welche Gott aus Gnade als eine Belohnung derſelben verheißen habe, erlangt werde w). Uebrigens ſprach die Synode ihre Meinung in der Verdammung gewiſſer Lehrſätze deutlicher aus, als in der Feſtſetzung ihrer eigenen Lehren. Man muß geſtehen, daß ihre Grundſätze der Moral günſtiger waren, als die der andern Partheien, wenn man ihr auch abſprechen will, daß ſie dieſelben aus moraliſchem Intereſſe aufgeſtellt habe. Ohne die Gnade aufzuheben, rettete ſie die Freiheit, das moraliſche Verdienſt und die

Tugend

v) Seſſ. VI. can. 4-9. 11. 12. 14. 15. 17-21. 24. 26. 27. 32.

w) Seſſ. VI. decr. 5-8. 10. 11. 16.

Tugend des Menſchen, und ſtellte das Evangelium nicht bloß als eine Ankündigung der Gnade Gottes, ſondern zugleich als eine moraliſche Geſetzgebung dar.

Noch viel weiter, als dieſe Synode, gieng in der Folge ein Spaniſcher Jeſuit, Ludwig Molina. Im Jahr 1588. gab er ein Buch heraus, in welchem er die Eintracht des freien Willens mit den Gaben der Gnade, dem göttlichen Vorherwiſſen, der Vorſehung, der Prädeſtination und Verwerfung darthun wollte. Auguſtinus, die Semipelagianer und Thomas Aquinas ſollten hier durch ein ganz neues Kunſtſtück in Harmonie gebracht werden. Daß dieß dem Jeſuiten mißlungen ſey, kann man voraus vermuthen und braucht hier nicht gezeigt zu werden. Ueberhaupt geht uns hier nur das an, was er von dem freien Willen, von den moraliſchen Kräften des Menſchen und ihrem Verhältniſſe zur Gnade lehrt, und da laſſen ſich gewiſſe Sätze aus dieſem ziemlich verworrenen Werke herausheben, wobei es hier nicht in Betracht kommen kann, ob ſich nicht auch Sätze darin finden, welche mit jenen im Widerſpruche ſtehen. Molina unterſcheidet Werke, welche dem natürlichen Endzwecke des Menſchen gemäß ſind, von denjenigen, welche ſeinem übernatürlichen Endzwekke entſprechen; unter den letzten verſteht er ſolche, durch welche die ewige Seeligkeit und die zunehmende göttliche Gnade verdient wird. Nun ſchreibt er dem Menſchen natürliche Kräfte der Freiheit zu, und behauptet, daß der Menſch, wenn er

nur

nur dieſe Kräfte redlich anſtrenge, um beſſer zu werden und ſich über die Ordnung ſeines Heils zu belehren, gewiß die göttliche Gnade empfange, und dadurch zur Erreichung ſeines übernatürlichen Endzwecks fähig werde (obgleich immer der Grund davon in dem Verdienſte Jeſu liege), daß auf dieſe Art ſeine Seeligkeit von der Kraft ſeines freien Willens mit abhänge, und nicht bloß von der Gnade, daß dieſe erſt durch das Nichtwiderſtehen des Menſchen wirkſam werde, daß der Menſch auch ohne Gnade glauben, hoffen, lieben könne, und daß dieſe Tugenden durch die Gnade nur übernatürlich werden, jedoch nur alsdann, wenn ſie vorher natürlich geweſen, daß Gott Allen die Gnade mittheile, in welchen er vermöge ſeiner Mittelwiſſenſchaft die Einſtimmung ihres freien Willens vorausgeſehen habe. Dieſe Lehren, welche der Moral noch günſtiger waren, ſind von dem Römiſchen Stuhle niemals weder gebilligt, noch verworfen worden, und auch die berühmten Congregationen über die Gnadenmittel haben nie etwas darüber entſchieden. Die Dominikaner beſtritten ſie heftig; die Jeſuiten haben ſie zwar eine Zeitlang gemeinſchaftlich vertheidigt, aber ſie iſt doch niemals eigentliche Ordenslehre geworden. Beide Partheien behaupteten, mit den Entſcheidungen der Trienter Synode einſtimmig zu ſeyn, und doch war es im Grunde keine von beiden.

Achtes Kapitel.

Von der Entſtehung der Moral der Jeſuiten.

Es iſt eine Erſcheinung, welche man ſonſt in der Geſchichte nicht antreffen wird, daß ein ganzer Orden, eine ganze weit ausgebreitete Geſellſchaft, und zwar unter ausdrücklicher Verabredung und auf Befehl der Ordensobern, es beſtimmt und mit einem großen Aufwande von Mühe, durch Verbreitung zahlreicher und voluminöſer Schriften und durch eine raſtloſe Thätigkeit ihrer Mitglieder im Privatleben, darauf anlegt, die Moral ihrer Reinheit und Beſtimmtheit zu berauben, ſie in ein Gewebe von Gelindigkeit, Unbeſtimmtheit und Zweideutigkeit zu verwandeln, ſelbſt das Schlechteſte und Nichtswürdigſte als erlaubt, pflichtmäßig und heilig darzuſtellen, alle Verbrechen zu vertheidigen und zu rechtfertigen, und unter dem Namen einer theologiſchen oder chriſtlichen Moral das gerade Gegentheil derſelben geltend machen zu wollen. Dieſer Plan liegt in den Schriften und der Geſchichte der Jeſuiten ganz offen am Tage. Man hat nicht Urſache, zu glauben, daß die Geſellſchaft gleich nach ihrem Entſtehen einen Plan zum Verderben der Moral entwarf x). Man findet zwar ſogleich bei ihrem Entſtehen einen gewiſſen kühnen, auch das Ungewöhnliche unternehmenden Geiſt und einen äußerſt lebhaften Ehr-

x) Wie Wolf Geſch. der Jeſuiten III. 354. behauptet.

Ehrgeiz, wilden Fanatismus in Verbindung mit viel Weltklugheit und Verſchmitztheit, und der Charakter des Stifters theilte ſich gleichſam dem ganzen Orden mit und entwickelte ſich in demſelben noch mehr. Allein daran, die Moral und die Sitten zu verderben, um willkührlich zu herrſchen, wurde nicht gedacht, davon findet man keine Spur, und ein ſolcher Plan ſetzt ſchon mehr Gefühl eigener Stärke, mehr Raffinement, mehr Studium, mehr Nachdenken über die Gründe der Moral voraus, als dieſer Geſellſchaft in ihrem Entſtehen zugetraut werden kann. Ihr Hauptzweck war darauf gerichtet, große geiſtliche Ritterthaten zu vollbringen, durch Entſagungen und Büßungen in den Ruf der Heiligkeit zu kommen, zu predigen, zu bekehren, das ſinkende Anſehen des Oberhaupts der Kirche und der kirchlichen Orthodoxie wieder zu heben, dafür als ächte geiſtliche Ritter zu kämpfen, und die Proteſtanten niederzudrücken. Dieß führte ſie ſo wenig dahin, die Moral zu verfälſchen, daß man ihnen vielmehr zugeſtehen muß, daß ſie die Moral der Kirche, welche viel Geſundes an ſich hatte und in ihren allgemeinen Principien unverfälſcht war, mit großem Nachdrucke verkündigten, ſelbſt eine noch ſtrengere Moral lehrten und durch ihr Beiſpiel beſtätigten [y]). Die Verwunde-

y) Selbſt Paſcal Provinc. Lettr. 5. p. 68 ſqq. ed. *Boſſut.* ſpricht ſie noch von der Abſicht los, die Sitten zu verderben, und ſchreibt ihnen dafür den Zweck zu, durch Geſchmeidigkeit ihr Anſehen und ihren Einfluß auszubreiten. Auch Chalotais, Compte rendu des conſtitutions des Jeſuites. 1762., ein großer Kenner dieſes Ordens, ſagt S. 166.: "il faut convenir que la morale des conſtitutions eſt en general ſage et pure.

wunderung darüber, daß ſie in der Folge wirklich einen ſolchen Plan gefaßt haben ſollen, ſteigt, wenn man bemerkt, daß es ſehr kluge, verſtändige, geiſtreiche, unterrichtete Männer waren, welche ihn ſollten gefaßt haben. Sahen ſie denn nicht voraus, daß ſie dadurch früher oder ſpäter ihr Inſtitut dem Spotte und der öffentlichen Verachtung Preis geben und den Sturz desſelben vorbereiten würden? Mußten ſie nicht einſehen, daß, was ihnen vielleicht auf eine Zeitlang Vortheil gewähren würde, ihnen in der Folge deſto gewiſſer das Verderben bringen würde, daß ſie auf dieſe Art ſelbſt ihren Feinden gewonnen Spiel geben und ihnen den Triumph zubereiten, daß der moraliſche Sinn der Menſchen ſich zwar irre leiten, verwirren, täuſchen, beherrſchen läßt, aber ſich zuletzt unfehlbar wieder in ſeine Rechte einſetzt. Wie kamen ſie alſo zu einem ſo ungeheuren, faſt unglaublichen Projecte?

Daß das, was ihre Moraltheologen in ihren Schriften bekannt machten, Ordenslehre war, daß es auf Veranſtaltung des Generals geſchrieben wurde, kann nicht bezweifelt werden, weil nicht nur ohne Erlaubniß oder Befehl des Oberhaupts nichts geſchrieben und gedruckt werden durfte, ſondern auch eine ſo große Menge moraliſchtheologiſcher Werke in dieſem Orden im 17. Jahrhundert herauskam, als in keinem andern, und als ſich ohne eine beſondere Veranſtaltung nicht wohl erklären läßt, weil alle dieſe Werke einen gewiſſen gemeinſchaftlichen Cha-

S. Ignace ne tendoit qu' à la perfection des conſeils evangeliques et la foule des caſuiſtes relâchés eſt venue depuis dans la ſociété.

Charakter an ſich trugen und man ſelbſt weiß, daß Exemplare von denſelben unentgeltlich verbreitet und ausgetheilt wurden. Der Orden ſelbſt muß alſo Gründe gehabt haben, ſolche Werke ſchreiben zu laſſen, welches übrigens ganz und gar nicht ausſchließt, daß nicht auch andere davon unabhängige Urſachen auf die Beſchaffenheit dieſer Werke Einfluß gehabt haben. So iſt es wirklich.

Schon lange vor Entſtehung des Jeſuiterordens war viel Verderbniß in die Moral gekommen, und noch größeres ihr für die Zukunft zubereitet worden. Eine gefährliche Caſuiſtik hatte ſich ausgebildet, welche die Gewiſſensfälle ins Unendliche vervielfältigte, über ſie mit dialektiſcher Kunſt ſubtiliſirte und ſie bald gar nicht, bald zweideutig, bald unſittlich auflöſte, welche oft Fragen aufwarf, die niemals hätten aufgeworfen werden ſollen, und in welchen oft ſelbſt ſchon eine Unſittlichkeit lag. Schon Abälard hatte die Richtung der Abſicht für das Vornehmſte bei der Sittlichkeit der Handlungen ausgegeben. Schon viele Scholaſtiker und Caſuiſten hatten den Unterſchied zwiſchen moraliſchen oder philoſophiſchen und theologiſchen Tugenden aufgeſtellt, woraus ſich die Unterſcheidung zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Sünde von ſelbſt ergab. Der Probabilismus war ſchon auf der Synode zu Coſtniz behauptet worden. Die gefährliche Unterſcheidung zwiſchen verzeihlicher und tödtlicher Sünde war ſchon lange ganz gewöhnlich geworden, und die richtigern Beſtimmungen weiſerer Lehrer über dieſen Unterſchied hatten wenig Einfluß gehabt. Ueber Unkeuſchheit waren in den al-

ten Caſuiſten manche verführeriſche Fragen und Entſcheidungen zu leſen. Für die Rechtmäßigkeit des Mords in gewiſſen Fällen ließen ſich manche Stimmen der Väter und ſelbſt ſolche, welche auf der Coſtnizer Synode gefallen waren, anführen. Die Jeſuiten, welche unſtreitig angewieſen wurden, ſich dem Studium der Caſuiſtik eifrig zu widmen und ſie fleißig in Schriften zu bearbeiten, weil dadurch der Orden ſeinen Einfluß vermehren [z]) und ſeinen Glanz und Ruhm erhöhen konnte, fanden alſo einen ſehr unreinen Stoff vor, und haben in der That oft ganz conſequent aus dem, was ſchon behauptet oder angenommen war, die unſittlichſten Lehren abgeleitet und nur ein in der Moral bereits vorhandenes Verderben mehr an das Licht gebracht. Dabei waren ſie bekanntlich recht fertige und geübte Dialektiker und Scholaſtiker, und ſuchten ein hohes Verdieuſt und eine treffliche Kunſt darin, über alles zu diſputiren, das Unwahrſcheinliche wahrſcheinlich zu machen, gegen das allgemein Angenommene Zweifel zu erregen, das Unerweisliche zu erweiſen, über Alles zu grübeln, zu ſubtiliſiren, überall Diſtinctionen anzubringen, die Schwäche der Gründe durch ihre Menge und Scheinbarkeit zu erſetzen. So kamen ſie aus ihren Schulen, ſo waren ſie geübt, ſo zubereitet betraten ſie das Feld der Caſuiſtik, und wollten auch hier ihre Vorgänger weit übertreffen. Als recht abgeführte, pedantiſche und eitle Schulfüchſe zeigten ſie auch hier ihre ſeltene Kunſt, machten damit ganz unerhörte Entdeckungen, und gefielen ſich am meiſten, wenn ſie gezeigt hatten, daß

z) Vergl. *Cellot* de hierarch. L. 8. c. 16. §. 2. Quam ſit utile de Theologia morali multos ſcribere.

daß etwas erlaubt oder pflichtmäßig ſey, was den gemeinen, geſunden moraliſchen Menſchenſinn am meiſten empörte, wenn ſie dafür ganz nagelneue Gründe angeführt und einen Fall durch eine lange Reihe von Umſtänden durchgepeitſcht hatten. Sie wurden moraliſche Sophiſten, wie die des alten Griechenlands, und glaubten durch ihre Schulweisheit hoch über alle andere Caſuiſten emporzuragen. Sie wurden rabuliſtiſche Advocaten vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens, ſie verwirrten ſich ſelbſt durch ihre Kunſt und ſtumpften ihr ſittliches Gefühl ab [a]). Manche wurden ohne Zweifel zum moraliſchen Skepticismus hingetrieben. Faſt mit lauter Colliſionen der Pflichten und mit einzelnen ſchweren Fällen beſchäftiget ſahen ſie die Moral faſt immer von ihrer zweifelhaften Seite. Sie ſtießen oft auf Reflexionen, welche auch den beſtimmten ſtrengen Moraliſten und den warmen Freund ſittlicher Wahrheit oft auf eine Zeitlang irre und wankend machen können, ſie grübelten noch, wo ſie hätten glauben und dem geſunden Menſchenſinne vertrauen ſollen, und ſahen oft die erſten Fundamente der Moral unter ſich wanken.

Dieß erklärt jedoch noch nicht Alles. Es muß beſondere Gründe gehabt haben, warum gerade in dieſem Orden die ſchlechten Maximen ſo viele und eifrige Vertheidiger fanden, und warum dieſe

a) Dialectici ad extremum ipſi ſe compungunt ſuis acuminibus et multa quaerendo reperiunt non modo ea, quae jam non poſſint ipſi diſſolvere, ſed etiam quibus ante exorſa et potius texta prope retexantur. *Cicer.* Orat. 2, 38.

dieſe Maximen von Tag zu Tag fruchtbarer und ſchlechter in demſelben wurden. Dieß erklärt ſich aus den Zwecken und der Verfaſſung des Ordens.

Die Jeſuiten wollten wirken, herrſchen, glänzen. Ein unerwartet glücklicher Erfolg und eine ſeltene Begünſtigung durch äußere Umſtände und von Seiten des Oberhaupts der Kirche machte ſie bald noch kühner, unternehmender und erfinderiſcher in der Ausführung jener Abſichten. Der ganze Orden wurde dieſen Zwecken gemäß aufs künſtlichſte eingerichtet. Andere Orden, namentlich die der Dominikaner und Franciſkaner, welche zwar in ihrem Anſehen jetzt ſehr geſunken waren, aber doch immer noch einen großen, ausgebreiteten Einfluß behaupteten, ſollten niedergedrückt und verdunkelt werden. Die Jeſuiten ſuchten ſich durch vielſeitige Bildung und Kenntniß, durch feine, ſanfte, angenehme Sitten, durch Weltklugheit, durch Geſchmeidigkeit, durch die gewandteſte und liſtigſte Accommodationsgabe vor ihnen auszuzeichnen und dadurch Leute von allen Claſſen zu gewinnen. Sie richteten die Moral nach Perſonen, Zeiten und Umſtänden ein, und hatten auch wohl äußerſt ſtrenge und harte moraliſche Grundſätze in Bereitſchaft, wo ſie damit ausreichen zu können oder den Vorwurf der Nachgiebigkeit und Laxität in der Moral von ſich abwälzen zu müſſen glaubten. Dadurch nun iſt ganz vorzüglich ein gänzliches Verderben in die Moral der Jeſuiten gekommen. Sie rühmen ſich ſelbſt dieſer ihrer trefflichen Accommodationsgabe, ihrer wohlwollenden Herablaſſung zu den Menſchen, ihrer Kunſt, die Menſchen von Gewiſſens-

ſcrupeln zu befreien und die Gemüther vor Verzweiflung zu bewahren. In dem prachtvollen Werke, wodurch ſie 1640. ihr erſtes Jubeljahr mit ächt Jeſuitiſcher Eitelkeit, Großthuerei und Lügenhaftigkeit feierten, ſtellen ſie ſelbſt dieſe ihre Bequemungsgabe im Leben und Lehren mit Jubel und Triumph dar. Es iſt der Mühe werth, zu hören, wie ſie ſich darüber ausdrücken. Unter der Aufſchrift: Die Jeſuiten, Nachahmer der Engel, lieſt man Folgendes: "Welche andere Engel, als menſchliche, ſollte der Gottmenſch, der Feldherr unſerer Armee, verlangen? Er, der, als er aus dem Schooße ſeines Vaters auf die Erde ſtieg, einen ſterblichen Körper anzog, um die Menſchen zu gewinnen, und die Menſchheit als eine Lockſpeiſe gebrauchte, um die Menſchen anzuziehen. Fromme und heilige Liſt! Die Geſellſchaft Jeſu ahmt ſie glücklich nach. Sie ſucht ſich nach den Sitten Aller zu bilden und zu accommodiren, alle Aemter zu übernehmen, alle Rollen zu ſpielen, Allen alles zu werden — Hüte dich, das Laſter der Schmeichelei hiebei zu argwohnen. Es iſt die gewandte Kunſt und Betriebſamkeit einer ſinnreichen Liebe, welche mit dieſem Zauber die Widerſtrebenden feſſelt und ſich und Gott wiederſchenkt. Das iſt jene gute und wohlthätige Liſt, womit der Lehrer der Heiden, Paulus, die Korinthier eingenommen zu haben ſich rühmt — Die Knaben finden an den Geſellſchaftern Jeſu Knaben, die Männer Männer, die Bedrückten Bedrückte: mit den Landleuten ſind ſie Landleute, mit den Soldaten Soldaten, mit den Schiffleuten Schiffer; die religiöſe Urbanität ihrer Sitten ver-

ſchafft ihrer dienſtfertigen Güte Eingang und verlangt gleiche Empfindungen von Andern. Ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen! — Bald laſſen ſie ſich in die tiefſte Tiefe hinunter, bald erheben ſie ſich zum Höchſten, bald halten ſie ſich in der Mitte, und hüten ſich vor nichts ſo ſehr, als daß ſie nicht durch ungleiche Lebensart und Gewohnheit die Neigung der Menſchen von ſich abwenden. — Sie werden alſo im Aeußerlichen Allen ſehr ähnlich — Ihnen mißfällt nicht der Anzug der Heiden, nicht die Toga der Gelehrten, nicht die Prätexta der Magiſtratsperſonen ſcheint dieſen heiligen Menſchen bei auswärtigen Völkern unheilig zu ſeyn, damit ſie durch Uebereinſtimmung der Sitten und des Aeußern zu allen Zugang erhalten, dadurch Umgang, durch Umgang Liebe, und dadurch eine gewiſſe unwiderſtehliche, über die Gemüther gebietende Macht gewinnen. Man muß den Seegel nach dem Winde ausſpannen, die Temperamente kennen lernen, den Stachel der Liebe auf eine geſchickte Art in die Herzen drücken, die Schmeicheleien, wodurch Einer gefangen werden kann, ausforſchen, alles nach den Geſetzen der die Gemüther beugenden Humanität einrichten, und demjenigen, der die Gemüther für die Tugend erweichen will, muß man gar nicht erlauben, daß er vor irgend etwas erſchrecke" [b]). In den Moralſyſtemen der Jeſuiten ſelbſt wird oft von dieſem Accommodationsgrundſatze Gebrauch gemacht, ja ſie ſind ganz von demſelbigen durchdrungen. Die Jeſuiten ſagen es ſelbſt gerade heraus, daß die

b) Imago primi ſeculi p. 408.

die Moral accommodirend ſeyn müſſe. Cauſſin ſagt, um die Lehre ſeines Ordensbruders Hereau von der Rechtmäßigkeit des Mords zu entſchuldigen, er habe nicht bedacht, daß es Lehren gebe, welche in dem einen Lande keinen Schaden thun, aber Alles verderben, wenn ſie in ein anderes Land verpflanzt werden, daß es Streitigkeiten giebt, welche vielleicht in Italien und Spanien gut gefunden würden, aber in Frankreich eine ganz andere Geſtalt annehmen, gleichwie auch gewiſſe Maximen, welche in Frankreich gut ſind, in Spanien nicht genehmigt werden können [c]). Celot führt es als eine Regel des Ordens an, in keiner Provinz und auf keiner Univerſität etwas zu lehren, was daſelbſt beleidigen könnte, und ſich immer nach denjenigen, mit welchen man zu thun habe, zu accommodiren [d]). Wenn die Beſchränkung hinzugeſetzt wurde, daß dabei der Glaube und die guten Sitten nicht in Gefahr kommen müſſen, ſo war dieß eine bloße mildernde Form, welche dem erſten Theile der Regel widerſprach und in der Praxis nicht beobachtet wurde. Durch ihre accommodirende, geſchmeidige Weiſe, ſagt Petau, öffnen die Jeſuiten Jedermann die Arme [e]).

Dieſe

c) Apologie pour les Religieux de la compagnie de Jeſus.

d) Quae opiniones, cujuscunque autoris ſint, in aliqua provincia aut academia catholica graviter offendere ſcientur, eas ibi non doceant neque defendant. Ubi enim nec fidei doctrina nec morum integritas in diſcrimen adducitur, prudens charitas exigit, ut noſtri ſe illis accommodent, cum quibus verſantur. Reg. Prof. Scholaſt. §. 6.

e) *Pascal* Lettr. 5. Le Moine gab eine Devotion aiſée heraus, worin er die ſtrenge Moral bloß dem Tempe-

 ramente

Dieſe Bequemung und Nachgiebigkeit wurde auch den Beichtvätern, für welche die caſuiſtiſchen Werke vornehmlich geſchrieben wurden, als Regel vorgeſchrieben, weil ſie im Beichtſtuhle von dem entſcheidendſten Einfluß war und den Jeſuiten unzählige Menſchen gewinnen konnte. Es iſt der Mühe werth, einige von den beſondern Regeln anzuführen, welche die Caſuiſten und Moraliſten für die Beichtväter gaben. Wenn ein unwiſſender und ungebildeter Menſch ſagt, er habe immer nur im Ganzen und Allgemeinen gebeichtet, ohne ſich auf ſeine einzelnen Sünden einzulaſſen, ſo braucht man ihn nicht zur ſpeciellen Beichte anzuhalten, insbeſondere wenn noch andere Perſonen beichten wollen, welche nicht Zeit dazu laſſen, man braucht es ſelbſt alsdann nicht, wenn ſeine Unwiſſenheit ihn einer Todſünde ſchuldig macht oder wenn die Unwiſſenheit ſeines vorhergehenden Beichtvaters Schuld daran iſt [f]). Auch wenn einer nur eine unvollkommene Beichte abgelegt hat, ſo hat er nicht nöthig, aufs neue zu beichten, und kann abſolvirt werden [g]). Wenn ein großer Sünder beichtet, ſo braucht man ſich weniger als bei einem kleinen auf alle Particularitäten ſeines Lebens mit ihm einzulaſſen, und muß nicht durch eine ſtrenge Prüfung Ekel gegen dieſes Sakrament bei ihm erregen

ramente zuſchreibt, und eine gelindere für Leute von leichterem Blute und lebhafterem Temperamente räth. S. *Paſcal* T. II. p. 169 ſq. ed. 1712.

f) *Bauny* Summa caſuum conſc. cap. 4. *Filliutii* Quaeſtion. mor. T. I. tract. 7. c. 6. n. 132. *Dicaſtill.* de poenit. tract. 8. d. 9. d. 2. n. 57.

g) *Dicaſtill.* de baptiſmo tract. 2. d. 1. d. 8. n. 203.

regen [h]). Ein Beichtvater muß dem Beichtenden nichts ſagen oder rathen, wovon er denkt, daß er es nicht glauben oder nicht befolgen wird [i]); wenn er weiß, daß er ein Verbrechen begangen hat, welches er nicht beichtet, ſo muß er denken, daß er ſeine Urſache dazu haben werde, und kann ihn doch abſolviren, ſelbſt wenn er auf Befragen es abgeleugnet hat [k]). Der Beichtvater muß den Beichtenden die Sache nicht ſchwer machen, ihnen die Schwierigkeiten der Beſſerung nicht vorſtellen, ihnen nur im Allgemeinen die Häßlichkeit der Sün=de vorſtellen, ſie abſolviren, wenn er auch nicht glaubt, daß ſie ſich beſſern werden, wenn ſie auch eher aus Noth, als aus wahrem Gefühle ihrer Sünden beichten, und dem Tode nahe ſind; er muß niemahls außer der Beichte von demjeni=gen mit den Beichtkindern reden, was in der Beichte vorgekommen iſt, auch wenn in derſelben ein Fehler vorgefallen iſt und er die Abſolution bloß aus Furcht ertheilt hat [l]). Die geringſte Reue

h) *Tamburin.* Method. confeſſ. L. 3. c. 9. §. 5. num. 11. *Levius* et *minus exacte* interrogandus eſt circa ſingula, qui *plura* habet peccata, quam qui *pauciora*, quia cum ſolum requiratur diligentia et examen humanum, hoc autem ſit illud, quod *non generet* ex ſe *faſtidium et taedium hujus ſacramenti*, eſt ut minus diſtincta notitia requiratur ab eo, qui vel propter peccatorum multitudinem vel aliam ob cauſam difficilius poſſet exactam notitiam reddere.

i) *Escobar* Theol. mor. tr. 7. ex. 4. n. 155. 74.

k) *Amicus* Dispp. T. 8, 18. Sect. 13. *Filliut.* Quaeſt. mor. T. I. tract. 7. c. 12.

l) *Filliut.* l. c. n. 356. *Tamburin.* l. c. L. 5. c. 4. n. 7. mit dem Zuſatze: *Hoc notetur permaxime pro confeſſariis mercatorum et principum. Suarez* Dispp. T. 4, 4, 3. *Escobar* Tr. 7. exam. 4. num. 194.

Reue iſt hinreichend zur Abſolution, auch wenn ſie ganz allgemein iſt, auch wenn der Beichtende nur äußert, daß er gern Reue empfinden möchte; die Abſolution kann ihren Effect noch in der Zukunft haben, wenn die Reue eintritt [m]). Der Beichtende kann die Pönitenz ablehnen, welche ihn auferlegt wird und eine andere gelindere von dem Beichtvater verlangen [n]). Der Beichtvater kann etwas als Pönitenz auflegen, was der Beichtende ohnehin hätte thun oder leiden müſſen, ja ſelbſt die Pönitenz ſeiner Willkühr überlaſſen [o]). Man kann einen abſolviren, auch wenn man ihn bloß zur Reue ermahnt hat, ſollte er ſie auch nicht fühlen oder bezeugt haben; auch wenn er bloß verſpricht, ſich zu beſſern, ohnerachtet er dieß Verſprechen oft gebrochen hat oder ſelbſt erklärt, daß er nicht glaube, ſich vor dem Rückfalle in ſeine alte Sünden hüten zu können, und nur die Abſolution verlangt, auch wenn einer unwiſſend in Glaubensſachen iſt [p]).

Auch die innere Verfaſſung des Ordens mußte nicht nur die Moral, ſondern auch die Herzen und Sitten verderben. Neben ſeinen übrigen Eigenſchaften nahm er bald auch die eines geheimen Ordens an, welcher ſeine Grade hatte, ſeine Geheimniſſe nur gewiſſen Mitgliedern anvertraute, einen

m) *Filliut.* l. c. T. I. tr. 6. c. 9. n. 234. *Bauny* l. c. cap. 42. *Dicaſtill.* de poenit. tr. 8. d. 6.

n) *Escobar* tr. 7. ex. 4. n. 191.

o) *Escobar* l. c. n. 180 ſq.

p) *Filliut.* l. c. T. I. tr. 7. c. 12. n. 355. *Sa* Aphor. confeſſarior. verb. Abſolutio. *Bauny* l. c. cap. 46. *Sanchez* Op. mor. L. 2. c. 3.

nen großen Theil ſeiner Regeln geheim hielt, den ſtrengſten Deſpotismus in ſeinem Schooße einführte, ſich ſeine Mitglieder ſelbſt von früher Jugend an zuzog, alles ausſpioniren ließ, ſeinen Ruhm und Vortheil unter dem Namen oder täuſchenden Scheine der Ehre Gottes und des Heils der Seelen ſuchte, jedes Mittel zu dieſem Zwecke für erlaubt, ja heilig hielt, durch Mißtrauen und Feindſchaft der Profanen zu einem ſtets kräftigern und raffinirtern Widerſtande und zu neuen liſtigen Mitteln zur Erreichung ſeiner Zwecke gereizt wurde, und endlich eine mächtige, in ihrem Innern eiſenfeſt verbundene, weit ausgebreitete und überall zerſtreute und doch innig zuſammenhängende Faction bildete, welche Alle entweder unterdrücken und ausrotten, oder unterjochen oder für ſich gewinnen wollte. Eine ſolche Geſellſchaft kann ohne eine verdorbene Moral und ohne demoraliſirte Mitglieder gar nicht beſtehen. Die Willkühr der Herrſchſucht von innen und von außen tritt an die Stelle der moraliſchen Principien, und eingeſchränkte, ſelbſtſüchtige Ordenszwecke an die Stelle allgemeiner menſchlicher Zwecke. Die gehorchenden und dienenden Mitglieder in einer ſolchen Geſellſchaft müſſen nicht zu einer freien moraliſchen und intellectuellen Bildung erhoben, ſondern zur Erreichung der Ordenszwecke abgerichtet werden [q]). Die Obern müſſen ihre Leute von Grund aus kennen, und ſie zu Allem, was erforderlich

q) Inſtitut. Societ. Jeſu T. I. p. 414. Superiores poſſunt *obligare ad peccatum mortale* in virtute obedientiae, quando id multum conveniat ad univerſale bonum l. c. P. VI. c. 1. §. 1. Qui ſub obedientia vivunt, ſe ferri ac regi a divina providentia per ſuperiores ſuos ſine re debent, perinde ac ſi *cadaver* eſſent.

derlich iſt, bereit ſtehen haben. Sie müſſen wiſſen, wozu ſie jeden brauchen können. Sie müſſen ſie für den Zweck des Ganzen enthuſiasmiren, ihn zur heiligſten Gewiſſensſache für ſie machen und ſie demſelben alles Uebrige unterordnen lehren. So war es im Jeſuiterorden. Wer in die Geſellſchaft trat, mußte ſich derſelben ganz hingeben, ſich einen vollendeten Deſpotismus in Meinungen, Abſichten, im Privatleben unterwerfen, er mußte ſelbſt auf ſeine Reputation Verzicht thun und ſie den Superioren zum Heil ſeiner Seele und zur Ehre Gottes überlaſſen. Es wurde ihm zur Pflicht gemacht, ſein Innerſtes zu offenbaren, von allen ſeinen Scrupeln, von allen ſeinen Zweifeln an der Heiligkeit des Inſtituts, welche für die gefährlichſten aller Verſuchungen ausgegeben wurden, Rechenſchaft abzulegen. Verſchloſſen in eine einſame, ſtille Kammer mußte er oft, entfernt von Büchern und Geräuſch, die geiſtlichen Uebungen anſtellen, d. i. ſich mit aller Anſtrengung der Phantaſie Chriſtum und Satan, den Himmel und die Hölle vorſtellen, und alles Uebrige vergeſſen. Ein Jeſuit war der Spion des andern. Wie in einem deſpotiſchen Reiche hörten Inquiſitionen und Angebereien nicht auf. Aber auch Alles, was mit dieſem Jeſuitenſtaate in Berührung kam, wurde ausgekundſchaftet. So wurden die Charaktere herabgewürdigt und niedrige Sclavenſeelen gebildet. So wie übrigens unter dem größten Deſpotismus Liſt und Verſchlagenheit oft gerade ihren höchſten Grad erreichen und am meiſten ihr Spiel treiben, ſo war es auch hier, und für die Entwickelung der Verſtandeskräfte wurde doch hinreichend geſorgt. Es war eine Conſpiration, welche nur durch ſtrengen

gen innern Gehorſam und durch Einheit der Grundſätze ihre Zwecke erreichen konnte, in welcher aber die Geiſteskräfte, welche dazu dienten, nicht unterdrückt, ſondern geübt und geſchärft wurden. In einer ſolchen Geſellſchaft konnte es Männer genug geben, welche ſich entſchloſſen, die Moral in ein willkührliches und ſophiſtiſches Gewebe umzuwandeln, um die Gemüther zu leiten und zu gewinnen.

Wer die Welt kennt und viel mit Menſchen umgegangen iſt, kann leicht bemerkt haben, daß ſolche moraliſche Urtheile und Meinungen, als die Jeſuiten in ihren Schriften aufſtellten, oft im gemeinen Leben vorkommen, daß oft eben ſo zweideutig und ſophiſtiſch über Handlungen geſprochen und das Unſittlichſte durch die Umſtände entſchuldigt und gerechtfertigt wird, daß es unzähligen Menſchen ganz an feſten moraliſchen Grundſätzen mangelt, daß man oft wahrhaft Jeſuitiſche Diſtinctionen macht, daß man oft die Handlungen nach der Richtung der Abſicht beurtheilt, daß man in moraliſchen Dingen oft bloß nach Autoritäten entſcheidet, daß man aufs leichtſinnigſte mit den moraliſchen Wahrheiten umgeht, man lernt viele Jeſuiten kennen, welche ſich überall anſchmiegen und accommodiren, in nichts feſt und ſich gleich ſind, als in dieſer Ungleichheit und Verſatilität. Dieſe Moral des gemeinen Lebens haben die eigentlichen Jeſuiten in Bücher gebracht, ſie haben die Unſittlichkeit dogmatiſirt. Statt durch die Wiſſenſchaft die Stimme der Vernunft und der Neigung zu ſcheiden und wider die im gemeinen Leben herrſchenden moraliſchen Irrthümer zu kämpfen, gaben ſie dem herrſchenden böſen Geiſte nach und umhüllten die verdorbene

dorbene Moral mit dem täuſchenden Gewande der Vernunft, der Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit. Noch andere Urſachen des Urſprungs dieſer verderbten Moral werden ſich in der Folge entwickeln.

Neuntes Kapitel.

Von den vornehmſten Jeſuitiſchen Caſuiſten und Moraliſten, und dem Geiſte ihrer Moral.

Unter der Moraltheologie verſtanden die Jeſuiten gewöhnlich nichts anders als die Caſuiſtik, die Schriften aber, in welchen allgemeinere moraliſche Materien abgehandelt wurden, pflegten ſie zur ſcholaſtiſchen Theologie zu rechnen, weil ſie gewöhnlich in Commentaren über den moraliſchen Theil der Summen der Scholaſtiker beſtanden; dahin gehören die Lehren von Sünden und Tugenden, von den Gaben und Seeligkeiten, von Handlungen und Geſetzen, Recht und Gerechtigkeit. Die caſuiſtiſchen Werke dehnten ſich gewöhnlich über die ganze ſpecielle Moral aus, jedoch wurden auch über einzelne Materien dergleichen herausgegeben, und Kirchenzucht, Kirchengebräuche, Kirchenrecht wurden gleichfalls in das Gebiet derſelben gezogen. Von den vornehmſten dieſer Schriftſteller ſoll jetzt in möglichſter Kürze geredet und nur einige der hiehergehörigen Werke ſollen etwas genauer beſchrieben werden [r]).

Franz

r) Von den meiſten dieſer Schriftſteller findet man Nachricht

Franz von Toledo, gewöhnlich unter dem Namen Toletus bekannt, geb. zu Corduba 1532. Cardinal, † 1596. ein berühmter Redner und ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theolog, gab ein caſuiſtiſches Werk heraus, welches einen reißenden Beifall fand und unzählige male wieder aufgelegt wurde [s]). Er giebt darin den Beichtvätern unter andern die Anweiſung, ſich die Geſchichte jeder Todſünde aufs pünktlichſte und ausführlichſte erzählen zu laſſen und macht ſeine Leſer ſelbſt mit allen Greueln der Finſterniß bekannt. Immanuel Sa, ein Portugieſe, war ſchon im 15. Jahr ſeines Alters 1545. Mitglied des Ordens, und wurde für eines der größten Lichter desſelben gehalten † 1596. Sein vornehmſtes Werk ſind die Aphorismen für Beichtväter, eine caſuiſtiſche Sentenzenſammlung, an welcher er vierzig Jahre gearbeitet haben ſoll [t]). Joh. Azor, ein Spanier, einer der gelehrteſten Jeſuiten, † 1600 fieng an, ein großes moraliſches Werk herauszugeben, deſſen Fortſetzung erſt nach ſeinem Tode erſchienen iſt

richt in: Bibliotheca Scriptorum Societatis Jeſu poſt excuſum a. 1608. catalogum *P. Ribadeneirae*, nunc hoc novo apparatu librorum ad a. 1642. editorum concinnata et illuſtrium virorum elogiis adornata a *Phil. Alegambe*. Antv. 1643. und in Bibliotheca Hiſpana — — de his qui poſt annum ſecularem 1500. usque ad praeſentem diem floruere. Aut. *Nicol. Antonio*. 2 Voll. 1672.

s) Summa caſuum conſcientiae ſive Inſtructio ſacerdotum libris 8. Romae 1602. Lugd. 1630. Colon. 1629. &c.

t) Aphorismi confeſſariorium ex doctorum ſententiis collecti, oft wieder gedruckt, auch mit einigen zu Rom vorgeſchriebenen Veränderungen, zuletzt Duaci 1627.

iſt u). Greg. Valentia, gleichfalls ein Spanier, wurde abſichtlich nach Deutſchland geſchickt, um die Ketzer niederzuſchlagen und die Katholiken aufzurichten, gab auch eine Menge Streitſchriften wider die Proteſtanten heraus, lehrte zu Dillingen und Jngolſtadt, und wurde durch einen Commentar über Thomas auch für die Moral merkwürdig † 1603 v). Gabr. Vasquez † 1604. zu Alcala, erläuterte den moraliſchen Theil der Summe des Thomas beſonders w). Thom. Sanchez aus Corduba † 1610. war einer der angeſehenſten Moraliſten des Ordens x), ſein Werk über die Ehe wurde lange Zeit hindurch für das beſte über dieſen Gegenſtand gehalten y). Nach ſeinem Tode kamen zwei Werke von ihm heraus, von welchen das eine mehr moraliſch, das andere mehr juriſtiſch iſt z). Er ſtand auch

u) Inſtitutiones morales T. I. Rom. 1600. T. II. III. kamen erſt nach ſeinem Tode heraus, und ſind oft, z. E. Brixiae 1602. gedruckt worden.

v) Commentariorum theologicorum et diſputationum in Summam Thomae Aquinatis. 4 Voll. 1591. Ingolſt. 1603.

w) Opuſcula moralia, quae ad ſecundam ſecundae S. Thomae ſpectant in Opp. Lugd. 1620.

x) *Alegambe* l. c. p. 437. ſagt von ihm: Moralium ſcriptorum princeps, ſplendidiſſimum moralis Theologiae lumen.

y) De ſacramento matrimonii Voll. 3. Genuae 1592. oft wieder aufgelegt und in Auszug gebracht. Die vollſtändigſte Ausgabe Antv. 1614. 3 Voll. fol.

z) Operis moralis in praecepta decalogi T. I. Venet. 1614. II. Antv. 1622. Der erſte Band enthält allgemeine Principien zu allen Geboten, und zu den

auch bei Gerichten und Rechtsgelehrten in großem Anſehen und machte bei ihnen eine Autorität aus. Seine große, umfaſſende Gelehrſamkeit und ſein Scharfſinn ſind nicht zweifelhaft, aber ſein Werk von der Ehe enthält eine Menge der ſchmutzigſten und ſcheußlichſten Fragen, eine ſpitzfündige Unterſuchung über alle mögliche Unreinigkeiten, die wolluſtigſten, unverhüllteſten Darſtellungen, und Greuel, welche ſchwerlich jemals vorkommen. Das Buch wurde auch von dieſer Seite heftig angegriffen und ſelbſt zu Paris verboten. Seine Ordensbrüder vertheidigten ihn damit, daß er ſelbſt das keuſchſte Leben geführt habe, daß ſolche Bücher zur Anweiſung für Beichtväter nothwendig ſeyen, daß ſelbſt in der Bibel, in den Kirchenvätern, in den Scholaſtikern und andern angeſehenen Kirchenlehrern ſolche Stellen vorkommen [a]). Franz Suarez aus Granada † 1617. zu Liſſabon, einer der feinſten Metaphyſiker des Ordens, verbreitete ſich über die wichtigſten Gegenſtände der Moral ſeines Zeitalters [b]). Paul Layman, aus dem Zweibrück-

den beiden erſten, der zweite handelt vom Mönchsſtande, und beſonders den drei Mönchsgelübden. Conſilia ſeu opuſcula moralia 2 Voll. Lugd. 1634. 35. Inhalt: de jure et juſtitia commutativa, diſtributiva, judicativa, de ordine judiciario, de ultimis voluntatibus, de jejunio, obſervatione feſtorum, judicibus, ordinibus.

a) *Bayle* Art. *Th. Sanchez.*

b) Seine Opera beſtehen aus 24 Folianten, welche an verſchiedenen Orten gedruckt ſind. Zur Moral gehören: T. VI. de ultimo hominis fine, voluntario et involuntario, humanorum actuum bonitate et malitia paſſionibus, habitibus, vitiis et peccatis. Mogunt. 1613. VII.

 De

brückſchen, lehrte zu Ingolſtadt, München und Dillingen † zu Coſtanz 1635., ſchrieb eine Moraltheologie, welche zu den geleſenſten Büchern dieſes Fachs gehörte c). Er begriff das Ganze in fünf Büchern: das erſte handelte von den allgemeinen Principien der Moraltheologie d. i. vom Gewiſſen, von Handlungen, Sünden, Geſetzen, Kirchenſtrafen, das zweite von den theologiſchen Tugenden, das dritte von Gerechtigkeit und Recht und den übrigen Cardinaltugenden, das vierte von der Tugend und dem Zuſtande der Religion d. h. vom Gebete, von kirchlichen Geſchäften und Beneficien, von Eiden und Gelübden, vom Mönchsleben, von Zehnten und andern Oblationen, vom Faſten und der kirchlichen Immunität; zuletzt redete er noch von den der Tugend der Religion entgegengeſetzten Laſtern: Aberglauben, Abgötterei, Wahrſagerei, Magie, Verſuchung Gottes, Blasphemie, Kirchenraub, Simonie; das fünfte Buch handelte von den Sacramenten. Der Hauptzweck war darauf gerichtet, Geiſtlichen für alle in ihrem Amte vorkommende Fälle und Fragen Anweiſung zu ertheilen. Vincentius Fillutius aus Siena † 1622. lehrte zehn Jahre hindurch die Moral im Jeſuiten-Collegium zu Rom und gab ein dieſem Curſus angemeſſenes Werk heraus

De legibus et Deo legislatore. Antv. 1613. XI. De triplici virtute theologica. Aſchaff. 1622. XII-XV. vom Mönchsleben.

c) Theologia moralis in libros 5. partita. Monach. 1625. edit. 6. Bamberg. 1677.

aus [d]). Leonhard Leß, aus Brabant, † 1623. als Profeſſor zu Löwen, wird von den Jeſuiten wegen ſeines Werks über Gerechtigkeit und Recht und die übrigen Cardinaltugenden über alle Himmel erhoben [e]). Ferdinand de Caſtro Palao, ein Spanier † 1633., Lehrer der Moraltheologie zu Compoſtell, bearbeitete dieſe Wiſſenſchaft zuerſt in einzelnen Schriften und dann in einem ſehr weitläuftigen Werke [f]). Bauny † 1649. zu Lyon zog ſich durch ſeine caſuiſtiſche Summe den öffentlichen Tadel der Sorbonne, einer Verſammlung der franzöſiſchen Geiſtlichen und der Univerſität Paris, und ſeinem Orden eine Warnung des Staatsraths zu [g]). Joh. de

d) Moralium quaeſtionum de chriſtianis officiis et caſibus conſcientiae, ad formam curſus, qui praelegi ſolet in ſocietatis Jeſu Collegio Romano. Ti. 2. Urſellis 1625. Appendix per *Hier. de Sopranis.* Colon. 1626.

e) De juſtitia et jure ceteriſque virtutibus cardinalibus LL. 4. ad ſecundam ſecundae D. Thomae Lovan. 1605. edit. *Raynandi* cum appendice pro *L. Leſſio* de licito uſu aequivocationum et mentalium reſtrictionum. Lugd. 1630. Alegambe p. 304. ſagt davon: opus omnibus numeris abſolutum implevit orbem fama et fructu.

f) Operis moralis de virtutibus et vitiis Tom I. de conſcientia, peccatis, legibus, fide, ſpe et caritate. Lugd. 1631. II. de oratione, horis canonicis &c. ibid. 1635. III. de juramento, voto, ſtatu religioſo &c. ib. 1631. IV. de ſacramentis. ib. 1648. V. de matrimonio et ſponſalibus. VI. de poenis eccleſiaſticis ib. 1649. VII. de juſtitia et jure, prudentia, fortitudine et temperantia — 1652.

g) Summa caſuum conſcientiae ſeu manuale confeſſorum in gratiam eorum quibus animarum cura incumbit. Pariſ. 1631. Somme des pêchés qui ſe commettent en tous

de Dicaſtillo, geboren zu Neapel von Spaniſchen Eltern, hat durch einzelne moraliſche Tractate gleichfalls in ſeinem Orden großes Anſehen erhalten [h]). Der Cardinal Johannes de Lugo, gebürtig aus Madrid, † 1660. war äußerſt fruchtbar an ſcholaſtiſch-moraliſchen Abhandlungen [i]). Theoph. Raynauld, ein Franzöſiſcher Jeſuit, trug nicht nur die Moral ſeines Ordens vor, ſondern vertheidigte ſie auch wider Einwürfe [k]). Anton. de Eſcobar y Mendoza, Verfaſſer zweier heroiſchen Gedichte auf Ignaz von Lojola und die unbefleckte Empfängniß und Himmelfahrt der Mutter Gottes, ſammelte aus 24 Jeſuitiſchen Lehrern ein moraliſches Buch, und gab noch außerdem eine ungeheuer große Sammlung moraliſcher Probleme und allgemein angenommener moraliſcher Sentenzen und ſtreitiger Unter-

tous états, de leurs qualités et en quelles occurrences ils ſont veniels et mortels. Paris 1639.

h) De juſtitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus. Antv. 1641. De juramento, perjurio et adjuratione nec non de cenſuris et poenis eccleſiaſticis. ib. 1662.

i) Disputatt. ſcholaſticae et morales de ſacramentis — Lugd. 1644. Disputatt. ſchol. et mor. de virtute et ſacramento poenitentiae, item de ſuffragiis et indulgentiis. Lugd. 1638. Dispp. ſchol. et mor. de virtute ſidei divinae. Lugd. 1646. De juſtitia et jure. 2 Voll. Lugd. 1642. 52. Reſponſorum moralium LL. 6. Lugd. 1660.

k) Moralis diſciplina ad praeſtruendam theologiae practicae ac jurisprudentiae viam plene diligenterque explicata. Lugd 1629. De virtutibus et vitiis accurata et florulenta tractatio. Lugd. 1631. Splendor veritatis moralis ſeu de licito uſu aequivocationis pro *L. Leſſio* adverſus *Jo. Barneſium* Anglum monachum. Lugd. 1627. Vergl. *Dupin* Bibl. 33, 185 ſq.

Unterſuchungen heraus; er zog ſich ſelbſt durch ſeine unſittlichen Lehren eine Cenſur Pabſts Innocenz XI. zu [l]). Diejenige Jeſuitiſche Moral aber, welche am häufigſten geleſen, am fleißigſten gebraucht und am öfterſten wieder aufgelegt wurde, iſt von Herrmann Buſembaum, einem Weſtphälinger, welcher 1669. als Rector des Collegiums zu Münſter ſtarb, wo ſie das erſte mal 1645. herauskam [m]). Sie wurde 52mal wieder aufgelegt, und es müſſen wenigſtens hunderttauſend Exemplare derſelben gedruckt worden ſeyn [n]). Sie erhielt ihren Beifall durch eine verhältnißmäßige Kürze und zweckmäßige Auswahl aus den andern Caſuiſten, durch eine gewiſſe Deutlichkeit,

l) Liber theol. mor. 24. Societatis Jeſu doctoribus reſeratus in examen confeſſarior. Lugd. 1646. Er ſagt ausdrücklich: Hoc ingenue profiteor, me nihil toto in libello ſcripſiſſe quod ſocietatis Jeſu non acceperim a doctore. Quas enim proprias paſſim reſolutiones innuo, ex *ſchola ſocietatis* aperte deductas exiſtimaverim. S. Idea oper. in fin. Die 24 Auserwählten ſitzen auf Thronen: Conſident lectiores ſeniores quidem non aetate ſolum ſed ſcientia. ibid. princ. Ihre Entſcheidungen beſchreibt er als Offenbarungen: Ego ſolummodo memoro reſerationem factam ab *agno ſuis autoribus Jeſuitis*, quorum ſcripta abſumere curavi l. c. fin. Zu Perrault's Zeit war dieß Werk ſchon 35mal aufgelegt. Univerſae theol. mor. problemata II Voll. Fortſetz. — Univ. theol. mor. receptiores absque lite ſententiae nec non controverſae disquiſitt. III - VII. Lugd. 1663.

m) Medulla caſuum conſcientiae ſeu Theologiae moralis. Monaſt. 1645.

n) *Chalotais* ſecond compte p. 86. *La Croix* Praefat. in edit. Buſembaum. 1729.

keit, und, wie es ſcheint, auch durch Befehle und Veranſtaltungen von oben. Er führt ſelbſt an, er habe zuerſt den Befehl erhalten, dieſe Wiſſenſchaft zu Cölln compendiariſch vorzutragen, ſeine Handſchrift ſey von vielen verlangt, geleſen und abgeſchrieben worden, und zuletzt haben ihm die Superioren befohlen, ſie drucken zu laſſen. Er giebt vor, er habe ſich bemüht, einen Mittelweg zwiſchen allzugroßer Laxität und Strenge zu betreten, und, wenn er zuweilen mildere Meinungen der Lehrer anführe, ſo billige er ſie deswegen nicht und rathe nicht dazu, ſondern überlaſſe es einem klugen Gewiſſensrathe, ob er Gebrauch davon machen könne, bei dem ſechsten Gebote, ſo wie bei dem Sacramente der Ehe, hätte er gewünſcht, über einen ſo ſchmutzigen Weg ſchneller hinwandeln zu können, er habe aber doch nach dem Urtheile der meiſten, auch hier etwas verweilen müſſen, damit es in der Praxis an nichts fehlen möchte. Er verſichert, nichts angenommen zu haben, was nicht aus der gemeinſchaftlichen Meinung der Lehrer des Ordens abgeleitet oder aus der bewährteſten Schriftſteller Bücher hergenommen ſey o). In acht Büchern wird von dem Gewiſſen, als der innern, und von den Geſetzen, als der äußern Regel der Handlungen, von Glauben, Hoffnung und Liebe, von den Geboten des Dekalogus und der Kirche, von den Geboten, welche beſondere Zuſtände gewiſſer Menſchen betreffen, von der Art und Weiſe, die Natur und die Grade der Sünden zu unterſcheiden, von den Sacramenten des neuen Geſetzes, von den kirchlichen

o) Praefat. edit. 2.

chen Cenſuren und Irregularitäten gehandelt. Das Buch erhielt ein klaſſiſches Anſehen in dem Orden und wurde gewöhnlich bei dem Unterrichte der Novizen zum Grunde gelegt. Bald erregte es aber auch an vielen Orten Abſcheu, wurde in verſchiedenen katholiſchen Ländern verboten, und die Päbſte verdammten Sätze in demſelben. Die Jeſuiten fuhren aber fort, unveränderte Ausgaben von demſelben zu veranſtalten. Unter dieſen Ausgaben wurde die von dem Jeſuiten la Croix vorzüglich berühmt, in welcher die Lehrſätze Buſembaum's wider Beſtreitungen vertheidigt wurden [p]). Dieſe Ausgabe wurde in den verſchiedenen Parlementsſtädten von Frankreich verbrannt [q]). Man fuhr aber fort, das Buch zu gebrauchen, wieder aufzulegen, zu vermehren und zu vertheidigen [r]). Uebrigens ſtand ein Lehrer der

p) Sie hat den Titel: *Herrm. Buſembaum* S. J. S. Theol. Licent. theologia moralis, nunc pluribus partibus aucta a R. P. *Claud. Lacroix* S. J. Theol. in Univ. Colon. D. et Prof. edit. noviſſ. diligenter recognita ab uno ejusd. Soc. J. Sacerdote theologo. Colon. 1757.

q) *Chalotais* Compte rendu p. 278 ſq.

r) Wahrſcheinlich die glänzendſte, am reichſten ausgeſtattete und zugleich mit einer Vertheidigung der Jeſuitiſchen Caſuiſtik überhaupt verſehene Ausgabe iſt folgende: *Herrm. Buſemb.* Theol. mor. nunc pluribus partibus aucta a R. P. D. *Alphonſo de Ligorio* Rectore maj. congregatt. SS. Redemptoris, adjuncta in calce operis, praeter indicem rerum et verborum locupletiſſimum, perutili inſtructione ad praxim confeſſariorum, editio poſt duas Neapolitanas prima Veneta &c. Accedit etiam nunc primum *Zachariae* S. J. Diſſert. proleg. de caſuiſticae Theol. origg. locis et praeſtantia. 3 Voll. Romae 1757.

der Theologie zu Padua auf, welcher Buſembaum's Schrift mit ſtrenge prüfenden Anmerkungen wieder abdrucken ließ und zugleich auch ſeine Herausgeber und Vertheidiger la Croix und Zacharia nachdrücklich beſtritt [s]). Thomas Tamburini, ein Sicilianer [t]), † 1675. und Thyrſus Gonzalez, ein Spanier [u]) † 1705. beide Generale der Jeſuiten, haben ſich auch durch theologiſch-moraliſche Werke ausgezeichnet. Merkwürdig iſt, daß der letzte wider den Probabilismus eiferte, und daß daher viele ſeiner Untergebenen vorgaben, der General habe eine irrige Lehrmeinung behauptet, es ſey alſo ein Fall eingetreten, in welchem er abgeſetzt werden müſſe, uud daß nur der Schutz des Pabſts ihn in ſeiner Würde erhielt [v]). Dieß ſind noch nicht alle Jeſuitiſche Caſuiſten und Moraliſten aus dem 17ten Jahrhundert. Noch ſind viele übrig, welche entweder in großen ſcholaſtiſchen Werken ſich

s) Theol. morum ab *H. Buſembaum* primum tradita, tum a *Cl. Lacroix* et *F. A. Zacharia* ejusdem ſociis aucta, nunc demum ab *Angelo Franzoja* juxta ſaniores ac praeſertim angelicas *D. Th. Aquinatis* doctrinas ad trutinam revocata. Bononiae 1760.

t) Juris divini naturalis et eccleſiaſtici morales explicationes de ſacramentis, contractibus, cenſuris et irregularitate. Panormi 1661. Expeditae decalogi explicationes libris X. digeſtae. Venet. 1654. Lugd. 1669.

u) Fundamentum theologiae moralis. Romae, Venet. et juxta exemplar Roman. impreſſ. Antwerp. 1694. Ejusd. Synopſis. 1694. und in Einem Jahre zwölfmal in Italien, Holland, Teutſchland, Frankreich, Spanien, auch zu Tyrnau 1696. Wien 1761.

v) Wolf Geſch. der Jeſuiten I. 173.

ſich zugleich auch über die Moral ausgebreitet, oder keinen ſo ausgebreiteten Namen erhalten oder nur über einzelne Gegenſtände geſchrieben haben [w]).

Der Geiſt dieſer Schriften wird am beſten charakteriſirt werden können, wenn das Gemeinſchaftliche derſelben dargeſtellt wird und die Ausſprüche mehrerer Jeſuitiſcher Väter verglichen werden. Dieß giebt jedoch noch keinen beſtimmten Begriff von der innern Einrichtung und Manier der einzelnen Werke, welche merkwürdig genug iſt. Ich will alſo noch vorher dieß wenigſtens an Einem, und zwar an dem Meiſterwerke der Jeſuitiſchen Caſuiſtik, an dem Buſembaumiſchen, von welchem ſchon oben Einiges vorgekommen iſt, noch deutlicher zeigen.

Zuerſt ſtellt Buſembaum immer ein göttliches oder kirchliches Gebot auf, alsdann folgt eine beſtimmte Anzahl von Zweifeln, auf welche geantwortet wird, jedoch oft nur ſo, daß verſchiedene, auch widerſprechende Meinungen angeführt werden, und zuletzt folgen Auflöſungen von Fällen mit der Aufſchrift: *Ex quibus* oder *unde reſolves.* Von der Probabilität wird überall ein verſchwen-

w) Ich will hier doch noch einige ſammt ihren Schriften anführen: *Gasp. Hurtadi* Dispp. de matrimonio. Complut. 1627. *Ant. Sanctorelli* Tract. moralis de haereſi ſchismate, apoſtaſia &c. Romae 1625. *Franc. Lorioti* Secreta moralia Pariſ. 1620. *Jac. Lesmoraei* Theol. mor. univerſa. Pariſ. 1630. *Mart. Funez* Speculum morale et practicum, in quo continetur medulla caſuum conſcientiae. Conſtant. 1598. *Paul. Comitoli* Conſilia ſeu reſponſa moralia. Lugd. 1609. *Steph. Fagundez* Quaeſt. de chriſt. officiis et caſibus conſcientiae. Mogunt. 1628. *Henriquez* Summa theol. mor. 3 Voll. Venet. 1600.

ſchwenderiſcher Gebrauch gemacht. Ich will dieß durch ein Beiſpiel erläutern.

Im fünften Gebote wird jeder Todſchlag, jede Verſtümmelung, jede ungerechte körperliche Mißhandlung eines Menſchen verboten.

1. Zweifel.

Darf man zuweilen ſich ſelbſt morden oder verſtümmeln?

a. Antwort: Ohne göttliche Autorität darf man ſich ſelbſt nicht direct und abſichtlich morden. Die Urſache iſt, weil dieß wider die Selbſtliebe iſt, und dadurch dem Staate und Gott, dem directen und abſoluten Herrn des Lebens, Unrecht geſchieht.

Ich habe geſagt: 1. ohne göttliche Autorität wegen Sampſons und einiger Märtyrer, welche ſich entweder aus göttlicher Eingebung oder unſchuldiger Unwiſſenheit getödtet haben; 2. direct, weil es zuweilen erlaubt iſt, ſich indirect zu tödten, d. i. etwas zu thun oder zu unterlaſſen, woraus ohne Abſicht der Tod gewiß erfolgt, weil das Gebot, das Leben zu erhalten, als affirmativ, nicht immer verbindet, ſondern um eines guten Zwecks, der Nothwendigkeit oder eines großen Nutzens willen übertreten werden kann. Thomas. Filliuttus. Becanus.

Auflöſungen.

1. Ein Soldat kann, ja ſoll auf ſeinem Poſten bleiben, wenn er auch moraliſch gewiß iſt, daß er getödtet werden wird, Pulver anzünden, um einen feindlichen Thurm zu ſprengen, wenn er auch weiß, daß er ſelbſt dabei umkommen wird; man darf ſich einem Hiebe ausſetzen, um ſeines Für-

ſten

ſten Leben zu retten, für einen ungerechter Weiſe zum Tode verdammten Freund ſterben, Peſtkranken Hülfe leiſten, bei einem Schiffbruch ſein Brett einem andern abtreten. Lugo. Leß. Tolet. Lopez. Layman &c.

2. Obgleich eine Jungfrau zur Erhaltung ihrer Keuſchheit ſich nicht direct tödten darf, ſo darf ſie ſich doch um der körperlichen Integrität willen einer gewiſſen Todesgefahr ausſetzen, wenn ſie auch vernünftiger Weiſe vorausſetzt, daß ſie nicht einwilligen werde, weil jene Integrität hochgeſchätzt wird. Layman.

3. Einem Verbrecher iſt es erlaubt, nicht zu fliehen, ja ſich freiwillig dem Richter zur Strafe zu ſtellen, ob er gleich poſitiv ſich nicht tödten darf, wenn es ihm auch vom Richter erlaubt wird. Leß. Lugo. Vasquez.

4. Obgleich ein Karthäuſer in einer tödtlichen Krankheit Fleiſch eſſen darf, um ſein Leben zu erhalten, ob es gleich probabel iſt, daß es ihm erlaubt ſey, und daher derjenige nicht ſündigt, welcher ihm ohne ſein Wiſſen Fleiſchſpeiſen reicht, ſo darf er es doch auch mit Lebensgefahr unterlaſſen, weil er auf eine rühmliche und vernünftige Weiſe für das allgemeine Beſte des Ordens ſein Leben vernachläſſigt. Diana. Lugo. Loriot. Sanchez unterſcheidet ſo: Wenn die Nothwendigkeit zu eſſen von einer innern Krankheit herkommt, von welcher er nach dem Urtheile der Aerzte ohne Fleiſcheſſen nicht geneſen kann, ſo iſt es probabler, daß er nicht verpflichtet ſey, zu eſſen, ob er es gleich darf, weil er natürlich an einer Krankheit ſtirbt, deren Urſache er ſelbſt nicht iſt; wenn aber dieſe Nothwendigkeit von außen kommt, wenn einer z. E. wegen Mangels an an-

dern

dern Speiſen Hungers ſterben müßte, ſo iſt er verpflichtet, Fleiſch zu eſſen, weil ſonſt ſein Tod, da er gewaltſam iſt, ihm zugerechnet werden würde.

5. Man darf ſeinen Körper durch Wachen und Faſten peinigen, nicht aber dadurch ſein Leben abkürzen. Layman. Lugo.

6. Man iſt nicht verbunden, durch außerordentliche und ſchmerzhafte chirurgiſche Operationen, welche man mehr als den Tod fürchtet, ſein Leben zu erhalten. Escobar. Turrian.

b. Antwort: Man darf ſich nicht verſtümmeln, wenn es nicht zur Erhaltung des ganzen Körpers nothwendig iſt, weil niemand abſoluter Herr ſeiner Glieder iſt. Leß.

Auflöſungen.

1. Man darf ſich nicht verſchneiden, um die Keuſchheit zu erhalten oder die Verſuchungen zu unterdrücken, weil dieß zu dieſen Zwecken nicht nothwendig iſt. Thomas. Leß. Molina.

2. Die Eltern ſündigen, welche ihre Söhne, wenn es auch mit ihrer Einwilligung geſchieht, wegen des Geſangs caſtriren. Layman.

2. Zweifel.

Ob und wie man einen Uebelthäter tödten dürfe?

Antwort: Außer dem Falle der Nothwehr iſt es keinem erlaubt, als unter öffentlicher Autorität und nach dem ordentlichen Rechtsgange.

Auflöſungen.

1. Ein Mann darf ſeine Frau, ein Vater ſeine Tochter nicht tödten, wenn ſie im Ehebruch betroffen werden, weil ſie dazu keine öffentliche Autorität haben, und die Civilgeſetze, welche es erlauben,

lauben, im canoniſchen Rechte verbeſſert ſind. Anders iſt es mit den Proſcribirten, welche zu tödten Jedem öffentliche Autorität gegeben wird, und zwar mit Recht, weil dieß zur Vertheidigung des Staats nothwendig iſt. Doch ſündigen die, welche es nicht aus Eifer für die Gerechtigkeit, ſondern aus Haß oder Privatrache thun. Layman.

2. Fürſt oder Obrigkeit ſündigen, welche Beklagte unverhört oder unverurtheilt tödten laſſen, wenn es auch gleich gewiß iſt, daß ſie ſchuldig ſeyen, weil nach dem Rechte der Natur ein öffentlicher Actus aus öffentlicher Wiſſenſchaft und Autorität geſchehen muß. Cajetan. Filliutius.

3. Zweifel.

Ob und wie man einen ungerechten Angreifer aus Privatautorität tödten dürfe?

Antwort: Das Naturrecht erlaubt, daß man Gewalt mit Gewalt vertreibe, und einem, welcher uns ungerechter Weiſe das Leben oder was zur ehrbaren Führung desſelben nothwendig iſt, zeitliche Güter, Ehre, Keuſchheit, Geſundheit rauben will, zuvorkomme und ihn tödte, jedoch ſo, daß es in der Abſicht geſchehe, uns zu vertheidigen, und daß man ihm keinen größern Schaden zufüge, noch größere Gewalt anwende, als erforderlich iſt, das Unrecht abzuwenden. Thomas. Molina. Leß.

Auflöſungen.

1. Ein Verbrecher darf die Diener der Gerechtigkeit, welche ihn ins Gefängniß oder zur Todesſtrafe führen, nicht tödten, noch auch ein Proſcribirter. Layman.

2. Ob man gleich wegen einer Beſchimpfung, z. E. wenn man einem ſagt: Du lügſt, einen andern

dern nicht tödten darf, weil dieß Unrecht auf andere Weiſe abgewandt werden kann und abgewandt zu werden pflegt, ſo iſt es doch erlaubt, wenn einer einen angeſehenen Mann prügeln oder ihm eine Maulſchelle geben wollte, weil es nicht anders abgewandt werden kann. Leß, Azor, Hurtado, Diana.

3. Wenn du mit einem Stecken oder durch eine Verwundung, oder Abhauen des Arms, oder auf eine andere Art unrechte Gewalt abwenden kannſt, ſo darfſt du nicht tödten. Biſt du eine Perſon, für welche es keine Schande iſt, zu fliehen, ſo fliehe, wenn du kannſt, und rette dich; etwas anders iſt, wenn du ein Edelmann oder ein Officier biſt — Malder. Diana Layman.

4. Einen Dieb darf man wegen Kleinigkeiten nicht tödten. — —

5. Es iſt probabler, daß alles dieß auch Clerikern und Ordensgeiſtlichen erlaubt ſey. Eine Jungfrau darf denjenigen, der ihre Schaamhaftigkeit angreift, tödten, wenn ſie der Verletzung nicht anders entgehen kann. Layman. Eſcobar.

6. Wenn der ungerechte Angreifer in Gefahr der Seeligkeit ſteht, ſo kann man ihn aus Liebe ſchonen und eher Unrecht leiden, aber man iſt dazu nicht verbunden. Layman.

7. Man darf nicht tödten, wenn das Unrecht ſchon geſchehen iſt oder der Angreifer flieht: denn das heiße nicht, ſich vertheidigen, ſondern rächen. Tolet. Rodrigez. Wenn aber einer einen großen Verluſt an ſeiner Ehre erleiden würde, wo er den Fliehenden nicht verfolgte, ſo kann er ihn verfolgen und ſchlagen, bis er zur Vertheidigung ſeiner Ehre genug iſt. Fernandez ꝛc. Praktiſch kann dieß freilich kaum ohne Rache geſchehen,

ſchehen, aber ſpeculativ ſcheint es probabel. Laymann, Leß, Filliut, Lugo. Es iſt jedoch erlaubt, einen Dieb, welcher z. E. mit deinem Pferde flieht, mit einem Pfeile zu tödten, weil der Angriff noch fortdauert. Hat er ſich ſchon in Sicherheit begeben, ſo darfſt du es zwar nicht thun, wenn du aber durch den Richter dein Eigenthum nicht erhalten kannſt, ſo kannſt du dich an den Ort begeben, wo es ſich befindet, es dir zueignen, und wenn es einer mit Gewalt verhindert, ihm Gewalt entgegenſetzen. Hurtado, Leß, Malder, Diana.

8. Zur Vertheidigung des Lebens und der Integrität des Körpers darf auch ein Sohn, ein Mönch, ein Unterthan, wenn es nöthig iſt, ſeinen Vater, Abt, Fürſten tödten, wenn nicht etwa aus deſſen Tode gar zu viel Uebel, Kriege ꝛc. erfolgen würden. Sylva. Bonaldus.

9. Man darf auch denjenigen tödten, von welchem man gewiß weiß, daß er unſerm Leben nachſtelle, wie wenn z. E. ein Weib weiß, daß ihr Mann ſie des Nachts ermorden will, ſo darf ſie ihm zuvorkommen, wenn ſie nicht entfliehen kann. Navarrus. Leß. Filliut.

10. Man darf auch denjenigen tödten, welcher bei dem Richter durch falſches Anklagen oder Zeugniß es dahin zu bringen ſucht, daß man hingerichtet oder verſtümmelt werden, oder zeitliche Güter, Ehre u. dgl. verlieren ſoll, indem dieß kein Angriff, ſondern eine gerechte Vertheidigung iſt, vorausgeſetzt, daß man von dem Unrecht des Andern Gewißheit hat und ſich nicht anders retten kann. Sanchez. Doch wagen Leß, Filliu-

tius, Layman nicht, dieß zu vertheidigen, wegen der Gefahr großer Mißbräuche.

11. Wenn einer nach dem Obigen das Recht hat, einen Andern umzubringen, ſo kann es auch ein Anderer für ihn thun, da dieß die Liebe räth. Filliut. Tanner. Molina. Leß. Diana.

4. Zweifel.

Darf man zuweilen einen Unſchuldigen tödten?

Antwort: Mit directer Abſicht und wiſſentlich darf man es niemals thun, wenn nicht Gott der Herr des Lebens es zuläßt; indirect aber und zufälligerweiſe darf man es zuweilen thun, nämlich dadurch, daß man ſich ſeines Rechts bedient und nach einer Sache ſtrebt, welche erlaubt und nothwendig und ſo wichtig, als das Leben, iſt. Thomas und die meiſten Doctoren.

Auflöſungen.

1. Wenn ein Tyrann eine Stadt zu zerſtören droht, wo nicht ein Unſchuldiger getödtet wird, ſo iſt dieß nicht direct erlaubt. Man darf einen Bürger nicht ſo, wie man ein Glied zur Rettung des Körpers abſchneidet, für den Staat aufopfern, weil der Menſch ein moraliſcher Theil des Staats iſt, und von ihm nicht Exiſtenz und Leben erhält, wie ein Glied vom Körper. Mol. Leß. Fil.

2. Doch kann der Staat in dieſem Falle einen ſolchen Menſchen nöthigen, ſich zu dem Tyrannen zu begeben, und, wenn er nicht will, ihn ausliefern, da er aus Liebe und geſetzlicher Gerechtigkeit verbunden iſt, das Leben für den Staat auszuſetzen. Weigert er ſich, ſo wird er ſchuldig. Das heißt, nicht zu ſeinem Tode mitwirken, ſondern nur zulaſſen, da die Ueberlieferung an ſich indifferent

iſt

iſt und der Tod nur indirect und ohne Abſicht des Staats erfolgt. Mol. Leß. Filliut.

3. Wenn du von einem Feinde verfolgt wirſt und kannſt dem Tode nur durch einen engen Weg entfliehen, wo du einen daſelbſt Sitzenden niedertreten, überfahren, überreiten müßteſt, ſo darfſt du (wenn es ein Kind iſt, ſo muß es jedoch getauft ſeyn, wie Lugo und Eſcobar erinnern) mit ſeiner Gefahr und ſeinem Untergange dahin fliehen, ohne deine Abſicht. Leß. Fill.

4. Wenn es, um eine Stadt zu zerſtören und den Sieg davon zu tragen, nothwendig iſt, ſo darf man die Canonen dahin richten, wo viele Unſchuldige ſind, weil ihr Tod ohne Abſicht erfolgen wird. Leß.

5. Man darf Geißeln nicht tödten, obgleich diejenigen, welche ſie geſchickt haben, nicht Wort halten, denn ſie ſind unſchuldig. Bon. Dian. Azor x).

Die Autoritäten, welche Buſembaum anführt, ſind immer pünctlich citirt, nur um der Kürze willen ſind dieſe Citationen von mir weggelaſſen worden. Es ſind zwar vorzüglich, jedoch nicht allein, Ordensbrüder, welche er anführt. Zuweilen ſetzt er einfach ihre Ausſprüche hin, zuweilen macht er ſie beſtimmt zu ſeinen eigenen, zuweilen ſtellt er widerſprechende Ausſprüche zuſammen, ohne etwas zu entſcheiden. Man findet in dieſem Werke, ſo wie in andern ähnlichen der Jeſuiten, wirklich reiche und nützliche Sammlungen zur Literatur und Geſchichte der moraliſchen Dogmen, des natürlichen, bürgerlichen und canoniſchen Rechts, und ſie ſind

x) Lib. III. tract. 4. cap. I.

ſind in dieſer Rückſicht von andern, auch berühmten Schriftſtellern, namentlich von Grotius, fleißig benutzt worden. Man findet auch ſcharfſinnige und ſelbſt große Ideen, aber dieß iſt nicht zu vergleichen mit der elenden Kunſt, alles zu vertheidigen und zu beſchönigen, mit der in der That oft poſſierlichen Weiſe und der ganz eigenthümlichen, zu dieſem Zwecke abſichtlich ausſtudierten Art des Ausdrucks, mit der Kälte und dem Hohne, womit oft das Heiligſte angetaſtet und entſtellt, und das Abſcheulichſte gerechtfertigt wird.

Wenn man die zahlreichen Werke dieſer Jeſuitiſchen Caſuiſten mit einander vergleicht, ſo findet man, daß es der eine immer ärger macht, als der andere. Was Anfangs bloß in der Speculation für erlaubt erklärt wird, das wird bald nachher auch in der Praxis für erlaubt erklärt, zwar anfangs nur ſelten, alsdann öfterer, zuletzt ganz gewöhnlich. Was der Eine noch nicht zu behaupten wagt, ſondern nur als eine Meinung anführt, das behauptet bald ein Anderer ganz dreiſt. Was zuerſt nur hier oder da, dem Accommodationsgrundſatze gemäß, gelehrt wird, das wird in der Folge allgemeine Ordenslehre. Der Nachfolger ſucht ſeine Vorgänger durch moraliſche Sophiſterei zu übertreffen, und zieht aus dem ſchon vorhandenen Vorrathe Jeſuitiſcher moraliſcher Sentenzen neue koſtbare Reſultate heraus. Wenn man alles überſieht, ſo kann man es kaum verkennen, daß ein verabredeter Plan vorhanden war, eine willkührliche Jeſuitiſche moraliſche, oder wenn man will unmoraliſche Geſetzgebung geltend zu machen, ihr die Ausſprüche der Schrift und Tradition unterzu-

ordnen

ordnen und auch auf dieſe Art zu herrſchen. Willkühr war ſchon vorher viel in der öffentlichen kirchlichen Moral, ſie war aus der Moral der bibliſchen Bücher, welche ſich ſelbſt in vielen Stücken widerſprach, und der Tradition, wobei dieß gleichfalls der Fall war, zuſammengeſetzt, deſto eher hofften die Jeſuiten, eine neue, nach ihren Zwekken berechnete Willkühr an ihre Stelle ſetzen zu können. Zum Theil muß man auch geſtehen, daß das Unſittliche, was ſie aufſtellten, ganz conſequent aus dem, was ſchon vorher galt, abgeleitet oder nur ſorgfältig aus demſelben zuſammengeleſen war. Man müßte die Jeſuiten und ihre Geſchichte nicht kennen, wenn man ihnen ein ſolches unglaublich ſcheinendes Project nicht zutrauen wollte. Schon vorher war die Moral der Kirche nicht etwa bloß in Büchern enthalten, ſondern Päbſte, Biſchöfe, Beichtväter, Mönche, ganze Orden waren ihre lebendigen Organe, dictirten Pönitenzen, abſolvirten, diſpenſirten, richteten im Beichtſtuhle, meiſt nicht nach Grundſätzen, ſondern nach Willkühr, und hatten dadurch einen in das innigſte Privatleben, ſo wie auf öffentliche große Begebenheiten ausgedehnten Einfluß. — Warum ſollte nicht ein herrſchſüchtiger und ſchon ſehr mächtiger Orden den Plan gefaßt haben, durch einen neuen, dem Zeitalter angepaßten Charakter, welchen er ſeiner Moral gab, dieſen Einfluß an ſich zu reißen? Was folgt, wird darüber noch mehr Aufſchluß geben.

Die Jeſuiten ſagen es gar nicht undeutlich, daß ſie eine neue Tradition in der Moral begründen wollten, und daſſelbige geht auch

aus der Beſchaffenheit ihrer Moralſyſteme hervor. Reginaldus ſagt es geradezu, in Sachen des Glaubens müſſe man ſich nach den Alten, in ſolchen aber, welche die Sitten der Chriſten betreffen, nach neueren Schriftſtellern richten [y]). Celot beruft ſich bei der Vertheidigung der Caſuiſten ſeines Ordens auf dieſe Stelle, und bezeugt, daß Reginaldus, welcher 20 Jahre hindurch die theologiſche Moral gelehrt habe, immer den Meinungen der Neuern gefolgt ſey, welches auch ſehr zu billigen ſey [z]). Er ſelbſt ſagt, das ſey überhaupt der Gang menſchlicher Dinge, die Alten haben nach ihren Sitten gelebt, und die Neuen leben gleichfalls nach den ihrigen, was nun beſſer ſey? es ſey ungerecht, die Sitten der neuen Ordensgeiſtlichen nach den Handlungen der Alten zu beurtheilen, das ſey eben ſo, als wenn man einen Mann, der ſich im reifen Alter befinde, wieder in ſeine Kindheit zurückverſetzen wollte, weil er in ſeinen erſten Jahren etwas Zartes und Angenehmes an ſich hatte, was ſeiner Mutter gefiel [a]). Von dieſem Grundſatze macht er

y) Quae circa fidem emergunt difficultates, conſona veteribus ſancienda, quae vero circa mores homine chriſtiano dignos a novitiis ſcriptoribus. Praeſat. ad Lect.

z) De hierarchia et hierarchis L. VIII. c. 16. p. 714.

a) Quid agas? Sic ſe habent humana omnia, vixerunt moribus ſuis antiqui, nos noſtris. Utri melius? — Inique de noſtro ſaeculo judicarunt, qui noſtratum Religioſorum mores ex antiquorum factis expendunt: ut quod illi faciendum ſibi committendumve cenſuerunt, hoc nos confeſtim pro voluntate amplexemur aut fugiamus. Plane ut ſi quis maturi aevi hominem ad pueritiam redire compellat, quoniam in illo aetatulae flore vinulum et elegantulum nonnihil habebat quod matri arrideret. l. c. Praef. L. 5. p. 240.

er bei der Beurtheilung der ſtrengen Lebensart der älteſten Einſiedler und Mönche gleichfalls Gebrauch, und ſcheint dadurch die freie und feine, gar nicht mönchiſche Lebensart der Jeſuiten entſchuldigen zu wollen. Die Kirche, ſagt er, hat diejenigen eher geduldet, als gebilligt, welche, angetrieben durch Liebe zu Gott und Ueberdruß der Welt, ſogleich in die Einöde liefen, wie Paulus, Antonius u. a. [b]). Er vergleicht ſie mit denjenigen Menſchen, welche in den erſten Zeiten der Welt gelebt haben, von welchen die Dichter wie von Wilden und Thieren reden, und welche tief unter den ſpäter lebenden cultivirten Menſchen ſtehen, ſo daß es herauskömmt, als wenn die älteſten Mönche in Vergleichung mit den neuern gar keine wahren Mönche geweſen wären [c]). Er findet es hart und beleidigend, immer die Beiſpiele der Mönche anzuführen, welche gelebt haben, als die Mönchsanſtalt noch in ihrer Geburt war, und erklärt es für gefährlich, das Alterthum zu reſpectiren [d]). Die Jeſuiten giengen noch weiter. Sie ſchrieben

b) Alios tulit potius quam expreſſe probavit eccleſia homines ſeculi faſtidio et amore Dei incitatos, ſtatim curſu in ſolitudinem ſe abdentes, ut S. Paulum, ut in primis annis S. Antonium — l. c. L. 5. c. 4. p. 257.

c) Quemadmodum in priſcorum ſeculorum hominibus adeo fuit obrutus divinus ignis mentis et rationis, ut cum poſteriorum aetatum politis et elegantibus ingeniis comparati vix homines appareant. l. c. L. 5. c. 10. p. 314.

d) Nae tu durus et importunus, qui ad exempla naſcentis monachismi perpetuo provocas — Meminerit interim, hujusmodi interrogationibus antiquitatem ſine periculo reſpectari non poſſe. l. c. p. 241.

ben überhaupt der alten Tradition nicht das Anſehen zu, welches ihr die katholiſche Kirche zuſchrieb. Sie wollten neue Lehrſätze aufbringen und geltend machen. Poza vertheidigt in einem großen Werke über die Maria [e]) die Neuheit der Meinungen in der Theologie überhaupt. Er beruft ſich auf verſchiedene Stellen des Seneca, Tertullian, Lactanz, welche an ſich eine Wahrheit ausdrücken, die aber in der Anwendung auf die katholiſche Theologie eine Ketzerei war und die von den Jeſuiten in der Moral faſt nur zur Aufſtellung unſittlicher Lehren gebraucht wurde [f]). Er beruft ſich ſelbſt auf den Ausſpruch der heiligen Schrift, daß ein geſchickter Haushalter aus ſeinem Schatze Altes und Neues hervorbringe. Eſcobar giebt es noch für eine Sünde aus, neue Meinungen einzuführen, jedoch nur für eine verzeihliche, und ſetzt ſie in Eine Claſſe mit der Einführung neuer Kleider [g]).

Azor

e) Elucidarium Deiparae. Praefat.

f) Patet omnibus veritas, nondum eſt occupata, qui *ante nos* fuerunt, non *domini*, ſed *duces* fuerunt — Dum unusquisque me vult *credere*, quam judicare, nunquam de vita judicatur, ſemper creditur — *Seneca* ep. 33. Dominus noſter J. C. *veritatem* ſe non *conſuetudinem* appellavit. *Tertull.* Sapientiam ſibi adimunt, qui ſine ullo judicio *inventa majorum* probant et *ab aliis* pecudum more ducuntur. Sed hoc eos fallit quod *majorum* nomine poſito non putant fieri poſſe ut *ipſi plus ſapiant*, quia minores vocantur. Deus dedit omnibus pro virili portionem ſapientiae, nec quia nos illi *temporibus*, *ſapientia* quoque anteceſſerunt. Quia ſi omnibus aequaliter datur, occupari ab antecedentibus non poteſt. *Lactant.* div. inſt. 2, 8.

g) Novas opiniones, novas veſtes exponere, venialis tantum culpa eſt. Tr. 2. exam. 2. no. 10.

Azor aber ſagt geradezu, man brauche gar nicht immer eine alte Meinung einer neuen vorzuziehen [h]).

Daß die Jeſuiten eine neue moraliſche Tradition begründen wollten, erhellt auch aus ihrer Lehre von der moraliſchen Probabilität und aus der Art und Weiſe, wie ſie von derſelben Gebrauch machen. Jedoch iſt dieſe Lehre in ihren Moralſyſtemen ſo wichtig, daß ſie nicht nur aus dieſem, ſondern aus einem weiteren Geſichtspunkte gefaßt werden muß. Sie wurde in den Händen der Jeſuiten eines der vornehmſten Mittel, die Moral recht gelinde, leicht, angenehm und zweideutig zu machen. Eſcobar ſieht in der großen Verſchiedenheit der moraliſchen Meinungen einen leuchtenden Beweis der göttlichen Vorſehung, weil dadurch das Joch Chriſti ſo leicht werde [i]). Man muß übrigens geſtehen, daß einige Jeſuiten ſich ausdrücklich wider den Probabilismus in Schriften erklärt haben. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts

h) Inſt. mor. L. 2. c. 17. qu. 1. An opinio probabilior exiſtimetur, ita ut merito praeferri debeat eo quod ſit antiquorum ſententia et altera ſit recentiorum? Reſp. quando revera opiniones ſunt pares, ſaepe antiquorum opinio juniorum ſententiae praefertur, non tamen lege aut ratione efficaci compellimur ad eam ſemper anteferendam.

i) Profecto dum video tot diverſas ſententias in rebus moralibus circumferri, divinam reor providentiam fulgurare, quia ex opinionum varietate jugum Chriſti ſuaviter ſuſtinetur. Theol. mor. L. 2. Sect. 1. c. 1. n. 23.

derts that es der Ordensgeneral Gonzalez [k]), und im Anfange des 18. thaten es die Jeſuiten Gisbert [l]) und Camargo [m]). Dieſer ganze Gegenſtand hat überhaupt ſowohl Jeſuitiſche als Antijeſuitiſche Schriftſteller gar ſehr beſchäftigt [n]). Uebrigens erfordert es die Billigkeit, zu ſagen, daß nicht alle Jeſuiten den Probabilismus gleich weit getrieben, daß manche einen beſchränkten und gemäßigten Gebrauch von demſelben gemacht haben. Wenn man aber den Jeſuitiſchen Probabilismus darſtellen ſoll, ſo kann man ſich auf dieſe Beſtimmungen Einzelner nicht einlaſſen, man muß das in dem Orden herrſchende auffaſſen, man muß dieſen Probabilismus in ſeiner höchſten Herrlichkeit ergreifen, wie er denn auch ſeiner Natur nach keiner Beſchränkung fähig iſt.

Die

k) Fundamentum theol. mor. i. e. tractatus theologicus de recto uſu opinionum probabilium. Romae 1687. Ueber dieſes Buch ſ. *Dupin* Bibl. XXXIV. p. 429–432.

l) L'antiprobabiliſme ou traité theologique contenant un examen fidele du probabiliſme duquel on recherche la vérité ou la fauſſeté — Paris 1703. Auszug bei *Dupin* XLII. p. 158 ſqq. Es kommt auch viel zur Geſchichte des Probabilismus darin vor.

m) Traité theologique de la maniere d'agir moralement — Naples 1704. Vergl. *Dupin* l. c. p. 204 ſqq.

n) Man findet reiche Sammlungen darüber, zugleich aber Beſtreitungen, beſonders in Nicole's Diſſertation theologique ſur la probabilité, bei Paſcal's Provincial. T. I. p. 179–360. in Perrault's Morale des Jeſuites T. I. p. 276–392. und in des Dominikaners Concina Schrift: Della Storia del probabiliſmo e del rigoriſmo Diſſertazione teologiche, morale e critiche. 1744. 2 Voll. *Caramuel de Lobkowiz* de probabilitate. Lugd. 1663. iſt auch ein Hauptbuch, nicht von einem Jeſuiten, aber von einem Vertheidiger ihrer Meinungen.

Die Moral auf Gewicht und Anzahl fremder Autoritäten zu gründen, war ein Gedanke, der ſich den Jeſuiten leicht und natürlich darbieten konnte. Die ganze Kirchenlehre beruhte ja ſchon lange auf Autoritäten, nicht auf inneren Vernunftgründen, auch nicht bloß auf der göttlichen Autorität der heiligen Schrift. In Anſehung der Moral waren dieſe Autoritäten nicht ſo zahlreich und beſtimmt, als in Anſehung des Dogma. Man betrachtete jene gewöhnlich nur als einen Ausfluß von dieſem. Auf Synoden beſchäftigte man ſich faſt immer nur mit Glaubens- oder Diſciplinſachen, und auf der Synode zu Coſtniz wurde noch darüber geſtritten, ob Sittenlehren auch vor Synoden gehören? Auf die Sammlung der moraliſchen Traditionen war nicht der Fleiß verwandt worden, welchen man auf dogmatiſche verwandt hatte. Warum ſollten aber nicht auch moraliſche Traditionen geſammelt werden, warum ſollten nicht auch hier Autoritäten gelten? Die Jeſuiten hatten dazu eine deſto nähere Veranlaſſung, da ſie wirklich die Moral als eine beſondere Wiſſenſchaft bearbeiteten, und ſie mehr von der Glaubenslehre losriſſen, als vorher geſchehen war. Sie ſchufen alſo eine moraliſche Tradition, ſie veranſtalteten Sammlungen derſelben. Sie nahmen ſie mehr aus neuern Zeiten, als aus dem Alterthum, weil es aus dieſem keine moraliſche Sentenzenſammlungen gab, weil ihnen die ältere Moral zu ſtrenge war, weil ſie ſich nach den Zeiten accommodiren und weil ſie die Tradition aus den Lehren der Ordensbrüder ſelbſt zuſammenſetzen wollten.

Unter einer probablen Meinung verſtehen die Jeſuiten nur eine ſolche, welche auf das Prak-

tiſche,

tiſche, auf moraliſche Gegenſtände Beziehung hat. Sie iſt nicht nur eine ſolche, welche derjenige, der ſie aufſtellt, probabel findet, ſondern welche auch eben dadurch, daß Einer oder Mehrere ſie aufgeſtellt haben, auch für Andere Probabilität erhält, ſo daß ſie dieſelbe in der Theorie annehmen und in der Praxis befolgen können. Gewiß iſt zwar eine probable Meinung niemahls, aber ſie beruht doch auf einer beträchtlichen Autorität oder einer nicht geringen Urſache. Beträchtlich iſt die Autorität, wenn ſie von einem gelehrten und rechtſchaffenen Manne kommt, der die Sache wohl überlegt hat [o]). Eine Meinung wird ſchon dadurch probabel, wenn nur Ein Theologe ſie behauptet [p]), übrigens wächſt ihre Probabilität durch die Mehrheit der Stimmen und dadurch, daß ſie älter wird. Nicht als wenn ihr Anſehen an ſich von ihrem Alter abhienge, vielmehr muß man in der Moral eher neueren Meinungen folgen, ſondern die neu aufgeſtellten Meinungen gewinnen durch das Alterthum an Probabilität. Eine Meinung, welche irgend ein Caſuiſt für probabel ausgegeben hat, muß übrigens allgemein und von jedermann, zwar nicht für eine gewiſſe, aber doch für eine probable gehalten werden.

Bei der Anwendung dieſer Grundſätze nun konnten mancherlei Fälle eintreten. Es kam

1. darauf an, wie ein Lehrer ſie aufgeſtellt hatte. Da giebt es Jeſuiten, welche behaupten, man könne

o) *Layman* L. I. tr. 1. c. 5. *Sa* verb. Dubium n. 3. p. 183. *Filliut.* Quaeſt. mor. T. 2. tr. 21. c. 4. n. 133 ſq. *Sanchez* Op. mor. I, 9, 6.

p) *Escobar* Prooem. Exam. 3. n. 8. p. 24. *Sanchez* l. c. n. 7.

könne thun, was man einen Gelehrten auch nur ſagen höre, eine Meinung werde probabel, wenn der Lehrer, der ſie anführe, auch nicht ausdrücklich ſage, daß ſie wahr ſey, oder wenn der Lehrer finde, daß ſie durch die dawider angeführten Gründe nicht hinlänglich entkräftet ſey. Selbſt das Beiſpiel guter Leute kann eine probable Meinung begründen [q]).

2. Kam es darauf an, zu beſtimmen, was man zu thun habe, wenn man ſelbſt die Wahrheit der probablen Meinung bezweifelt oder verwirft, oder widerlegen zu können glaubt. Da giebt es Jeſuiten, welche beſtimmt ſagen, man könne einer ſolchen Meinung folgen, auch wenn man Urſache habe, zu fürchten, daß der Lehrer ſich irre, auch wenn man in ſeinem Gewiſſen das Gegentheil für ſicher halte, auch wenn einer überzeugt ſey, daß er oder ein Anderer auf die Gründe antworten könnte, welche ihr zum Fundamente dienen, oder daß die Gründe wider eine Meinung für jedermann unwiderleglich ſeyen [r]). Da ſagt Sanchez: Es geſchieht ja alle Tage, daß man neue Antworten auf Gründe findet, welche man für unüberwindlich hielt [s]).

3. Es kam darauf an, was zu thun ſey, wenn zwei Meinungen gleich probabel ſind. Da kann man auch derjenigen folgen, welche weniger

q) *Sa* verb. Dubium n. 3. p. 183. *Escobar* Praefat. Theol. problem.

r) *Azor* L. 2. c. 17. qu. 6. *Escobar* Prooem. Exam. 3. c. 3. n. 10. *Sanchez* Op. mor. 1, 9, 6, 7.

s) *Sanchez* l. c.

ger ſicher iſt, auch wenn man ſie für weniger probabel hält [t]).

4. Wenn die Meinungen ſich an Probabilität und Sicherheit ungleich oder widerſprechend ſind, ſo kann man auch die weniger wahrſcheinliche der wahrſcheinlicheren, die weniger ſichere der ſichereren, ja ſelbſt die zugleich am wenigſten ſichere und wahrſcheinliche der allerſicherſten und allerwahrſcheinlichſten vorziehen [u]).

5. Wenn eine probable Meinung mit einer gewiſſen Lehre ſtreitet, ſo kann man doch die erſte vorziehen. Die Jeſuiten ſagen zwar oft, eine Meinung, welche deutlich und offenbar mit der Vernunft und heiligen Schrift ſtreitet, müſſe verworfen werden. Aber dieſem Grundſatze bleiben ſie entweder nicht getreu, oder machen ſie aus der Vernunft ſelbſt etwas ſo Unvernünftiges, Zweideutiges und Zweifelhaftes, daß ſie Alles mit ihr zu reimen wiſſen, und die Schrift erklären ſie gleichfalls den Meinungen und Neigungen der Menſchen gemäß. Man findet ſelbſt, daß ſie ſagen, jede probable Meinung, ſelbſt eine falſche, dem natürlichen und göttlichen Geſetze widerſprechende, ſey doch in der Praxis ſicher [v]).

6.

t) *Azor* L. 2. c. 16. Er ſetzt hinzu: hoc autores *non* tradiderunt, *ratione* tamen *efficaci* concluditur, quia id *bene* agitur, quod *prudenter* —

u) *Escobar* Prooem. Exam. 3. n. 9. *Dicaſtill.* de confeſſ. tr. 4. d. q. dub. 8. n. 134. Er ſetzt hinzu: hoc principium ſatis receptum eſt in re morali. *Suarez* de p. d. 22. l. 9. n. 6. *Henriq.* L. 5. c. 4. *Sanchez* ſ. l. 1. c. 10. n. 76. *Filliut.* quaeſtt. mor. t. 2. tr. 21. c. 4.

v) *Escobar* Theol. mor. Praeloq. c. n. 13.

6. Wie haben ſich aber Beichtväter zu verhalten, wenn ihre probable Meinung mit der ihrer Beichtkinder im Widerſpruche ſteht? Sie ſind verbunden, einen Beichtenden, der ihrer probablen Meinung ſich nicht unterwerfen will, zu abſolviren und ſich der probablen Meinung des Beichtenden zu unterwerfen, auch wenn ſie ſie für falſch halten [w]).

7. Wenn Doctoren um Rath gefragt werden, ſo können ſie auch wider ihre Ueberzeugung Rath geben und der probablen Meinung Anderer darin folgen [x]). Sie können auch bald nach der einen, bald nach der andern Meinung rathen [y]). Doch iſt es beſſer, immer derſelbigen Meinung, beſonders in Schriften, zu folgen, damit man nicht überraſcht und der Duplicität beſchuldigt wird [z]).

8. Ungelehrte können mehrere Doctoren um Rath fragen, bis ſie einen finden, welcher ihnen nach Wunſch antwortet [a]).

9. Gelehrte können ſelbſt für ſich und für Andere neue und den gemeinen widerſprechende probable

w) *Layman* L. I. p. 5. *Azor* L. 2. c. 17. p. 133. *Sanchez* Op. mor. L. I. c. 9. n. 30. *Escobar* Prooem. Exam. 3, 6, 27.

x) *Sanchez* l. c. 1, 9, 19.

y) *Layman* L. I. p. 5 ſq. *Sanchez* l. c. n. 20.

z) *Sanchez* l. c. Quamvis melius ſit, ſemper juxta eandem, ne varii deprehendantur.

a) *Sanchez* l. c. n. 24. Quando inveſtigandi ratione, an ea opinio *ſibi favens* ſit probabilis — quia unicuique *jus* eſt *jus ſuum protegendi* et ad id rationes quaerendi —

bable Meinungen bilden, wenn ſie nur auf einem ſtarken Grunde beruhen [b]).

Man ſieht, welch' eine kleine, ja in nichts verſchwindende Probabilität nach der Meinung der Jeſuiten erfordert wurde, um ihr mit gutem Gewiſſen folgen zu können. Sie reden daher ſelbſt von einer Probabilität der Probabilität [c]). Sanchez, welcher vielleicht unter allen Jeſuiten die Probabilitätslehre am weiteſten getrieben und ausgeführt hat, ſagt, nichts hindere, daß einer zwei entgegengeſetzte Meinungen für gleich probabel, oder die eine für probabler als die andere halte [d]). Darauf wirft er die Frage auf: ob es dann erlaubt ſey, ſeine Handlungen nach der Meinung eines Andern einzurichten, wenn ſie nicht ſehr ſicher iſt und man ſie nur für probabel hält, und ſeine eigene Meinung, welche ſicherer iſt und welche man für probabler hält, zu verlaſſen? Er verwirft mehrere Autoren, welche ſagen, daß dieß nicht erlaubt ſey, und erklärt: es ſey weit probabler, daß es erlaubt ſey [e]). Er ſetzt noch hinzu: Derjenige, welcher es für probabler hält, man dürfe der minder probablen

b) *Azor* L. 2. c. 17. qu. 6. *Filliut.* qu. mor. T. c. c. 4. n. 135. *Sanchez* Op. mor. 1, 9, 9.

c) Man leſe folgende merkwürdige Stelle: Abſolute puto cum *Salas*, *Vasquez*, *Sanchez*, *Merolla*, *Pasquier*, ſatis eſſe in omnibus caſibus, *conſtare probabiliter, opinionem eſſe probabilem*: ego hic et nunc *prudenter* operor, quia, dum *probabiliter* puto, hoc eſſe *probabile*, *ſatis prudenter illud judicium in praxi ſequor*. *Tamburin.* L. I. Decal. c. 3. ſect. 3. n. 8.

d) Op. mor. I, 9, 12.

e) l. c. n. 13. 14.

bablen Meinung nicht folgen, könne ihr doch folgen, wenn er es für probabel halte, man dürfe der minder probablen Meinung folgen [f]). Da ſind ja die Probabilitäten recht auf einander geſchichtet und vertragen ſich auch in ihrem Widerſtreite recht friedlich mit einander.

Es iſt für ſich ſelbſt klar und braucht nicht erwieſen zu werden, daß durch dieſen Probabilismus die ganze Moral ungewiß und ſchwankend wurde. Die Jeſuiten hätten übrigens für das Gute leicht mehrere und gewichtvollere Autoritäten finden können, allein ſie gebrauchen den Probabilismus faſt nur dazu, um das Unſittliche zu rechtfertigen und das Abſcheulichſte als etwas Erlaubtes, ja als etwas Pflichtmäßiges darzuſtellen, und dadurch verrathen ſie ihre Abſicht ganz unzweideutig. Man ſieht ſie niemals die Klarheit, die Beſtimmtheit, die Feſtigkeit der ſittlichen Geſetze rühmen, ſondern faſt unaufhörlich beſchäftigt, ihre Klarheit zu trüben, ihre Feſtigkeit zu erſchüttern. So verfahren ſie auch mit den in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Geſetzen. Sie nehmen zuweilen gewaltſame Veränderungen im Texte vor, ſie erklären oft die Schriftſtellen bloß den Neigungen der Menſchen und ihren anderweitigen Abſichten gemäß, und greifen ſelbſt die Autorität der Schrift an [g]).

Neben

f) l. c. n. 17.

g) Davon hat Perrault II. 212 ſqq. viele Beiſpiele angeführt, welche freilich nicht alle zutreffend ſind.

Neben dem Probabilismus war die Lehre der Jeſuiten von der guten und böſen Abſicht ein Hauptfundament ihrer moraliſchen Schriften. Man irrt ſich, wenn man meint, daß dieſe Lehre bloß darin beſtanden habe, daß jede Handlung durch eine gute Richtung der Abſicht gut, und durch eine böſe Richtung derſelben böſe werde, wiewohl auch dieß ſchon arg genug wäre. Man findet freilich, daß von dieſem Grundſatze in ihren Schriften Gebrauch gemacht wird, und daß oft das, was ſie eine gute Abſicht nennen, eine ſchlechte oder wenigſtens keine gute iſt [h]); aber ihre herrſchende Lehre iſt die, daß zu einer Sünde weſentlich die Abſicht zu ſündigen gehöre, daß es hingegen zu einer tugendhaften Handlung ſchon hinreichend ſey, wenn nur geſchehe, was recht und von Gott geboten ſey, ohne daß die gute Abſicht weſentlich erfordert werde. Auch hier fällt der Vortheil auf die Seite des Laſters, und es kommt zuletzt heraus, daß nichts Sünde iſt, und daß anch das Gleichgültige und Unſittliche ſich in Tugend verwandelt. Dieß würde ſich nur durch eine Menge einzelner Beiſpiele aus den Schriften der Jeſuiten erläutern laſſen, aus welchen es klar hervorgeht [i]) und auf welche ich mich hier zu Vermeidung allzugroßer Weitläuftigkeit nicht einlaſſen kann. Es wird aber auch aus Beiſpielen erhellen, welche nachher bei andern Veranlaſſungen vorkommen werden.

Dazu

h) *Escobar* tr. 1. exam. 7. n. 48. *Leſſius* L. 2. c. 9. n. 68. Vergl. *Nicole* in den Noten zu *Pascal* Provinc. II. 107 ſq.

i) Vergl. *Perrault* I. 205 ſqq.

Dazu dient zum Theil ſchon der Gebrauch, welchen die Jeſuiten von der alten Unterſcheidung zwiſchen tödlichen und verzeihlichen Sünden machen, und welcher gleichfalls zu den oberſten Principien oder vielmehr zu den Kunſtgriffen ihrer verkehrten Moralſyſteme gehört. Sie bedienen ſich dieſer Unterſcheidung, um aus Todſünde verzeihliche, und aus dieſen keine Sünden zu machen, alſo allen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Sünde und Tugend aufzuheben.

Zu einer Todſünde fordern ſie, daß man eine vollkommene Kenntniß des Böſen habe, was man begeht, und zwar in dem Augenblicke, wo man es begeht, und daß man die beſtimmte Abſicht habe, das Böſe zu thun [k]).

Sie geben vor, daß die Leidenſchaft und böſe Gewohnheit, welche man einmal an ſich habe, die Sünde vermindere und das, was an ſich Todſünde iſt, in eine verzeihliche verwandle [l]).

Sie lehren, daß das böſe Exempel, beſonders wenn es öffentlich und zur Mode geworden iſt,

k) *Sanchez* Op. mor. T. I. c. 16. n. 21. *Amicus* T. 3. d. 17. ſect. 9. n. 172. *Bauny* Somme c. 5. 29. *Escobar* Tr. 2. c. 1. n. 15. Inobedientia eſt transgreſſio praecepti quia praecipitur.

l) *Filliut.* Mor. qu. T. 2. tr. 25. c. 1. n. 17. *Layman* L. I. tr. 2. c. 3. n. 6. Is qui ex *inveterata conſuetudine* velut quodam *neceſſario impetu* rem malam agit, *non peccat*, *quia* nullum peccatum *ſine ratiotionis deliberatione* committitur — Nec refert quod inadvertentia oriatur ex *paſſione*, quia paſſio tollit actualem uſum rationis — *Suarez* Op. mor. 5, 5, 28.

iſt, die Sünde vermindere oder gar aufhebe [m]), und daß durch eine probable Meinung eine Todſünde eine verzeihliche werden könne [n]).

Sie ſtellen den Grundſatz auf: keines göttlichen oder menſchlichen Geſetzes Uebertretung könne eine Todſünde ſeyn, wenn es nur eine geringe Sache betreffe, ſollte auch der Geſetzgeber es gewollt haben [o]).

Die Verderbtheit der Jeſuitiſchen Moral überhaupt erhellt endlich noch aus ihrer Lehre von Reue und Beſſerung. Sie behaupten, auch der geringſte Grad von Reue über die Sünden ſey hinreichend, ja wenn man auch nur meine, man empfinde Reue, ſo könne man ſchon Vergebung der Sünden erhalten, man müſſe zu größerer Sicherheit ſich immer bemühen, ſie zu empfinden, wenn man aber durch kein anderes Mittel dieſen Schmerz erregen könne, als durch die Furcht vor den Höllenſtrafen oder vor dem Verluſte zeitlicher Güter, ſo ſey dieß hinreichend, wenn man mit aller Anſtrengung keinen aufrichtigen Schmerz über ſeine Sünden in ſich erregen könne, ſo müſſe man ihn durch den Willen, ihn zu haben, und durch den Schmerz darüber, ihn nicht zu haben, erſetzen, und wenigſtens mit dem Munde ſich als Sün-

m) *Bauny* Somme c. 14. 43. 46.

n) S. oben.

o) *Sa* verb. praeceptum n. 1. Praeceptum de re leviſſima non obligat ad mortale etiamſi qui praecipit id velit. *Amicus* T. 5. Disp. 5. ſect. n. 194. Nulla lex neque humana neque divina juſte obligare poteſt ſub culpa mortali in materia levi, tam abſolute quam reſpective.

Sünder bekennen [p]). Sie lehren, Sünder ſeyen nicht ſogleich verpflichtet, ſich zu beſſern und mit Gott zu verſöhnen, ſie können Jahre lang in ihrem unſittlichen Zuſtande bleiben, es ſey kein Geſetz da, daß man ſogleich aus dem ſündigen Zuſtande trete, Sünder können, ohne ſich ſtrafbar zu machen, Gottes Gnadenwirkungen verwerfen, die Beharrlichkeit in der Sünde mache ſelbſt, daß man ſie mit weniger Zuneigung, Ueberlegung und Bewußtſeyn thue, und daß man zuletzt in einen Zuſtand komme, wo man nicht mehr, wenigſtens nicht mehr tödlich ſündige, man könne aus dieſem Zuſtande der Verſtockung leicht kommen, wenn man mit einigem Schmerze ſeine Sünden beichte oder ſich auch nur bemühe, Schmerz darüber zu empfinden, man könne auch noch im Fegefeuer für ſeine Sünden genugthun, man brauche es nicht in dieſem Leben zu thun, Gott ſey gütig, man könne ſich zu jeder Zeit mit ihm ausſöhnen, der Aufſchub vermehre die Sünde nicht, ſondern vermindere ſie eher, indem man dadurch ein deſto ſtärkeres Zutrauen zur Gnade Gottes beweiſe [q]).

Dieß

p) *Filliut*. mor. qq. T. I. tr. 6. c. 9. de confeſſ. tr. 7. c. 6. Probabile eſt, dolorem *exiſtimatum* ſufficere. *Escobar* tr. 7. exam. 4. *Amicus* disp. Tom. 8, 3, I. *Sa* verb. contritio n. 5. *Bauny* Somme p. 687.

q) *Filliut*. quu. mor. T. II. tr. 6. c. 8. *Celot* de hier. L. 9. c. 7. *Escobar* tr. I. ex. 3. c. 6. Conſuetudo atque advertentia lethale peccatum non facit. *Layman* L. I. tr. 9. c. 3. Qui ex inveterata conſuetudine velut quodam neceſſario impetu rem malam agit v. c. materiales blasphèmias profert, tunc non peccat, nec proprie blasphemat, quia nullum peccatum ſine rationis deli-

Dieß ſind noch die allgemeinſten Princi-pien, auf welchen die Unmoral der Jeſuiten ruht. Sie erklären ſich übrigens über das Allgemeine nicht oft und ausführlich, ſie beſchäftigen ſich faſt immer mit dem Beſondern, und aus dieſem muß man die Principien oder vielmehr Kunſtgriffe ab-ſtrahiren, wodurch ſie alles erſchüttern. So ent-ſchuldigen ſie unzählige Sünden durch die gün-ſtigen, dabei eintretenden Umſtände, und heben auch wohl ihre Sündlichkeit gänzlich auf, aber etwas Allgemeines darüber wird man bei ihnen nicht, oder ſelten antreffen. Die Jeſuitiſchen Zweideutigkeiten und Mentalreſervatio-nen, welche man gewöhnlich für einen Haupt-charakter ihrer Moral ausgiebt, beziehen ſich nur auf den geſellſchaftlichen Verkehr und Umgang, auf Verſprechungen und Verträge, und haben kei-ne größere Allgemeinheit, als viele andere Puncte in ihren moraliſchen Schriften [r]).

Zur Vollendung des bisher entworfenen Ge-mähldes iſt es noch nöthig, an einem Beiſpiele zu zeigen, wie ſie einzelne moraliſche Materien behan-deln. Ich wähle dazu nicht ihre Lehren von der Unkeuſchheit, welche freilich recht charakteriſtiſch ſind und ihre Greuel recht ſchrecklich offenbaren, mit welchen aber dieſe Blätter nicht beſchmutzt wer-den

deliberatione committitur. *Amicus* Disp. T. 3. d. 17. ſect. 9. *Advertentia* ad peccatum mortale requiſita debet eſſe *plena* et *perfecta* per *firmum judicium* de malitia actus. *Filliut.* l. c. T. I. tr. 6. c. 8. T. II. tr. 21. c. 9. *Sanchez* Op. mor. L. 2. c. 35. *Escobar* tr. 2. ex. 1. c. 9.

r) Viel hat darüber geſammelt *Perrault* I. 133 ſqq.

den ſollen [s]), ſondern ihre Lehre vom Fürſten-morde. Dieſe iſt um deſto merkwürdiger, da die Jeſuiten hier wenigſtens für gewiſſe Fälle auch Autoritäten von Moraliſten für ſich hatten, welche ſonſt nichts weniger als Jeſuitiſch geſinnt waren, und da ihre darüber verbreiteten Grundſätze ſo furchtbare und ins Große gehende Wirkungen hervorgebracht haben. Dieſe Lehre mag ſich auch an die oben aus Buſembaum angeführte Lehre vom Morde überhaupt [t]) anſchließen.

Daß der Tyrannenmord nicht nur erlaubt, ſondern zuweilen Pflicht ſey, iſt nicht bloß die Lehre einiger, ſondern ſehr vieler Jeſuitiſcher Schriftſteller, und kann ſelbſt mit Recht als Lehre des Ordens betrachtet werden. Ja nicht nur eigentlich tyranniſche, ſondern auch ketzeriſche und den Abſichten des Ordens im Wege ſtehende Regenten durften und ſollten unter gewiſſen Umſtänden aus dem Wege geräumt werden.

Schon im 16. Jahrhundert wurden ſolche Lehren von Sa, Delrio, Perſon verkündigt, im 17. aber fanden ſie Vertheidiger an Kneller [u]), Serra-

s) Vergl. *Perrault* I. 26–64.

t) Die Meinungen von Leß, Amicus, Molina, Vasquez, Filliutius, Eſcobar hat *Perrault* II. 304–381. angeführt.

u) Dieſer hat ein beſonderes Buch geſchrieben: Tyrannicidium ſeu ſcitum catholicorum de tyranni internecione adverſus Calviniani miniſtri Calumnias in ſoc. Jeſ. jactatas ad illuſtriſſimos et potentiſſimos Rom. Imp. principes proteſtantes. Monach. 1611. Ein ſeltenes Buch, welches eine große Sammlung von Stellen aus den Schriften Jeſuitiſcher Vertheidiger des Fürſtenmords enthält,

Serrarius, Lorin, Leß, Tolet, Santarel, Tanner, Richeome, Becanus, Hereau, Vallée, Valentia, Mariana, Amicus, Molina, Buſembaum und noch vielen Andern [v]). Ich will nur an einigen Beiſpielen zeigen, wie und mit welchen Gründen ſie den Fürſtenmord zu vertheidigen pflegen.

Im Jahr 1642. warf Hereau, Lehrer am Collegium von Clermont zu Paris, bei dem Vortrage der Caſuiſtik die Frage auf: Iſt es einem jeden erlaubt, denjenigen zu tödten, welcher die rechtmäßige Gewalt hat, zu regieren, ſie aber zum Verderben des Volks mißbraucht? Nein, antwortete er, und wer es hartnäckig vertheidigen wollte, würde ein Ketzer ſeyn, wie auch die Synode zu Coſtnitz beſchloſſen hat. Es iſt merkwürdig, daß er ſich auf das Decret dieſer Synode beruft, welche wirklich die Lehre vom Tyrannenmorde nicht beſtimmt und ſtrenge verdammt hatte [w]). Es war wenigſtens ihrem Decrete nicht zuwider, wenn Hereau ſeinen Satz ſo beweiſt: die Tödtung der Verbrecher iſt nur in ſo fern erlaubt, als man urtheilt, daß ſie dem gemeinen Beſten zuträglich ſey, folglich ſteht ſie nur demjenigen zu, welchem die Sorge für das gemeine Beſte anvertraut iſt, welcher die öffentliche Autorität hat, nicht aber jeder

hält, und wahrſcheinlich von den Jeſuiten ſelbſt unterdrückt wurde. Der Verfaſſer war Rector des Jeſuiten-Collegiums zu München.

v) Chalotais Compte II. p. 84. zählt von 1590. bis 1761. 72 ſolcher Schriftſteller.

w) Sie hatte den Satz verdammt: Tyrannus poteſt licite et meritorie occidi per *quemlibet* vaſſallum et per clancularec inſidias &c.

jeder Privatperſon x). Tolet erklärt ſich noch deutlicher. Er lehrt zwar, daß niemand ohne öffentliche Autorität einen Verbrecher tödten dürfe, ſetzt aber hinzu, es gebe doch einen Fall, in welchem es einem Pritvatmannne erlaubt ſey, zu tödten, nämlich, wenn ein Tyrann in einer Stadt ſey, welchen man nicht anders vertreiben könne. Er unterſcheidet darauf zweierlei Gattungen von Tyrannen. Unter der erſten begreift er diejenigen, welche die Macht ſelbſt mit Gewalt ungerechter Weiſe an ſich geriſſen haben, und erklärt es für erlaubt, daß auch ein Privatmann ihn tödte, wenn es kein anderes Mittel gebe, den Staat zu befreien, und man Grund zur Hoffnung habe, daß man dieſen Zweck erreichen werde. Unter der zweiten Gattung von Tyrannen begreift er ſolche, welche zwar die Macht rechtmäßig beſitzen, aber ſie mißbrauchen und ihre Unterthanen tyranniſch behandeln, und meint, daß man ſie nach der Beſtimmung der Synode zu Coſtanz nicht ohne öffentliche Autorität tödten dürfe y). Mariana geht noch weiter. Er greift den Beſchluß dieſer Synode ſelbſt an, indem derſelbe weder von dem Pabſte Martin, noch von Eugenius, noch von ſeinen Nachfolgern beſtätigt worden ſey, da doch das Anſehen der Kirchenverſammlungen von der Beiſtimmung und Billigung der Päbſte abhänge, beſonders einer ſolchen, welche, nicht ohne einen Wink der Kirche, unter einem Streite dreier

x) *Perrault* III. 235 ſq.

y) Summa L. 5. c. 6. n. 17. Damit ſtimmt auch Valentia ganz überein. Commentar. in Thomam T. 3. diſp. 5.

dreier Männer um das höchſte Pontificat gehalten worden ſey [z]). Er hält dafür, daß derjenige, welcher einen tyranniſch regierenden Fürſten, um dem öffentlichen Wunſche Genüge zu leiſten, tödtete, gar nicht unrecht handeln würde, und zwar deswegen, weil er nur der öffentlichen Stimme der Nation folge [a]). Zu größerer Sicherheit räth er doch, bedeutende Männer zu fragen [b]). Von den Jeſuiten konnte man darüber probable Meinungen hören [c]). Von der Ermordung Königs Heinrich III., durch den Jakobinermönch Clement, ſpricht Mariana mit Enthuſiasmus als von einer erhabenen und heroiſchen Handlung [d]). Die ganze Geſellſchaft betrachtete es als bedeutend, daß der König an demſelbigen Tage aus dem Leben vertrieben worden ſey, an welchem die Jeſuiten durch ein königliches Edict von

z) De rege et regis inſtitutione. L. I. c. 6.

a) Qui votis publicis favens eum perimere tentaverit, haudquaquam inique feciſſe exiſtimabo — Neque enim id in cujusquam *privati* arbitrio ponimus, non in *multorum*, niſi *publica vox populi* adſit —

b) Ut viri graves in conſilium adhibeantur. l. c.

c) Leß ſagt über dieſe Stelle Mariana's recht naiv und poſſierlich: Principibus *nihil periculi* imminet, quando *totius populi ſenſu* pro tyrannis habentur, ſi populus *ſequatur doctorum et gravium virorum*, quod *Mariana* exigit, conſilium *iique ſunt Jeſuitae.* Declarat. Apol. aph. I.

d) Caeſo rege ingens ſibi nomen fecit, caede caedes expiata ac manibus ducis *Guiſii* perfide peremti regio ſanguine eſt parentatum. Sic *Clemens* ille aeternum *Galliae* decus viginti quatuor annos natus periit, ſimplici juvenis ingenio neque robuſto pectore, ſed *major vis* vires et animum firmabat. l. c.

von Bordeaux verbannt wurden [e]). Molina behauptet zwar, daß wenn ein König zur Zeit bürgerlicher Unruhen, wo er dem Staate am nothwendigſten iſt, keine Kinder habe, welche ihm in der Regierung nachfolgen könnten, man ſich eher tödten laſſen, als etwas wider ſeine Perſon, um ſich zu vertheidigen, unternehmen ſolle, aber er ſetzt hinzu, wenn ein Nachfolger da wäre, welcher den Staat eben ſo gut regieren könnte, als er, ſo dürfte einer, welcher ungerechter Weiſe von ihm angegriffen würde, ihn tödten, um ſein Leben zu vertheidigen, weil aus dem Tode eines ſolchen Fürſten kein ſo großer Schaden für den Staat entſtehen würde, daß ein Privatmann verbunden ſeyn könnte, ungerechter Weiſe den Tod zu leiden [f]). Santarell, in einem Buche, worin ganz ungeheure Vorſtellungen von der Macht des Pabſts vorkommen, legte ihm unter andern auch das Recht bei, ungerechte, ausſchweifende und ketzeriſche Fürſten zu tödten [g]). Als der Provinzial Cotton ſammt andern Jeſuiten vor das Parlement gefordert wurde, um wegen einiger Sätze dieſes Buchs vernommen zu werden, antwortete er unter andern, daß der General zu Rom zwar dieſe Lehren gebilligt habe, daß es aber eine Unvorſichtigkeit geweſen ſey, ſie

e) Quo die nos regis edicto *Burdigala* pellebamur, eo die rex ipſe, qui edixerat, e vita depulſus eſt — Opprimebamur omnes, niſi antea oppreſſus ille unus fuiſſet. Annuae litterae ſocietatis Jeſu a. 1589. tit. Colleg. Burdigal.

f) De juſtit. tr. 13. disp. 14,

g) Tractatus de haereſi, ſchismate, apoſtaſia — et de poteſtate ſummi pontificis in his delictis puniendis. Romae 1625. Papa poteſt reges mortis poena punire.

ſie zu Paris zu lehren [h]). Nun iſt es zwar richtig, daß ein paar Ordensgenerale verboten haben, den Fürſtenmord zu lehren oder darüber zu ſchreiben. Dieß Verbot ergieng unter der Regierung des Aquaviva 1614. und wurde auf einer Generalcongregation abgefaßt [i]). Auch Vitelleſci ließ ein ſolches Verbot 1626. ergehen. Allein man weiß nicht, daß jemals ein Jeſuit wegen Uebertretung dieſer Verordnung wäre geſtraft worden, man weiß vielmehr, daß unter eben dieſen Generalen und noch nach ihnen von vielen Jeſuiten der Fürſtenmord vertheidigt worden iſt, und zwar in Schriften, welche ſie ohne Approbation der Generale nicht drucken laſſen durften. Auch weiß man wohl, daß ſolche Verordnungen oft bloß zum Scheine im Drucke bekannt gemacht und nicht wirklich im Orden gegeben wurden, oder daß davon

h) Hiſtoire generale de la compagnie de Jeſus. II. 176. Und doch hatte dieſer Hofjeſuit vorher in einem Buche erweiſen wollen, daß der Königsmord nie Lehre des Ordens geweſen ſey: Lettre declaratoire de la doctrine des Peres Jeſuites conforme aux decrets du concile de Conſtance — Paris 1610.

i) Praecipitur in virtute ſanctae obedientiae, ſub poena excommunicationis et inhabilitatis ad quaevis officia, ſuspenſionis a divinis et aliis Praepoſiti generali arbitrio reſervatis, ne quis noſtrae ſocietatis publice vel privatim, praelegendo ſeu conſulendo, etiam minus libros conſcribendo, adfirmare praeſumat: licitum eſſe cuiquam, quocunque praetextu tyrannidis reges aut principes occidere ſeu mortem eis machinari. Provinciales autem, qui aliquid eorum reſciverint nec emendarint, aut non praevenerint incommoda, quae ex contrario ſequi poſſent, efficiendo, ut hoc decretum ſancte obſervetur, non modo praedictas poenas incurrere, ſed etiam officio privari voluit P. *Claudius.* S. Corpus Inſtitutor. S. J. n. VII. Prag. 1757.

von diſpenſirt wurde, oder daß ſie auf gut Jeſuitiſch erklärt wurden.

Wenn man wieder auf die Frage zurückkommt, wie dann die Jeſuiten, als ſo kluge und erfahrene Männer, nicht vorausſahen, daß ſie ſich durch Verbreitung ſolcher unſittlicher Lehren, ſelbſt in Schriften, früher oder ſpäter allgemein verächtlich machen und zu Grunde richten würden, ſo kann man jetzt zu dem, was bereits vorgekommen iſt, noch hinzuſetzen, daß ſie überhaupt, als ſelbſt verächtliche Menſchen, mit Verachtung gegen die Menſchheit erfüllt waren, daß ſie der Kraft und dem Siege ſittlicher Grundſätze nicht trauten, daß ſie meinten, durch Willkühr, durch Liſt, durch Schrekken, durch die innere Organiſation ihres Ordens fortdauernd herrſchen zu können, daß ſie für vorkommende Fälle auch ſehr reine und ſtrenge ſittliche Grundſätze in Bereitſchaft hatten, daß ſie nie glaubten, ihre Unmoral werde als Ordenslehre an den Tag kommen, und daß ſie überhaupt, wie es oft Jeſuitiſchen Menſchen geht, andere Leute für gar zu dumm hielten. Wir werden in der Folge ſehen, wie ſie ſich vertheidigten, als ihnen öffentliche Vorwürfe über ihre ſchändliche Sittenlehre gemacht wurden.

Zehntes Kapitel.

Von den Verdammungen, Beſtreitungen und Vertheidigungen der Jeſuitiſchen Moral.

Es iſt aus der Geſchichte bekannt, welche furchtbare Wirkungen die unſittliche Moral der Jeſuiten faſt in allen Staaten hervorgebracht hat. Dieſe Wirkungen gehen ſo ſehr ins Große und ſind ſo ſehr nicht bloß Wirkungen ihrer Moral, ſondern auch ihrer übrigen Anſtalten, daß ſie der allgemeinern Geſchichte, nicht aber einer Geſchichte der chriſtlichen Moral angehören. Deswegen aber kann man nicht ſagen, daß ihre Morallehre ſich weit ausgebreitet und vielen Beifall gefunden habe, welches ſie auch nicht einmal wünſchten und wollten. Sie wollten dieſe Moral eigenthümlich haben, ſich dadurch auszeichnen, und ſie unter der Hand, wie ein geheimes Gift, im Beichtſtuhle und zur Ausführung gewiſſer Unternehmungen gebrauchen. Sie wollten im vorzüglichen Beſitze der Kunſt ſeyn, die Gewiſſen zu verwirren, Alles zu rechtfertigen und die Leute zu Allem zu bringen. Sie trugen ihre unſittlichen Maximen nur in den Winkeln ihrer Collegien vor, oder legten ſie in dicken Bänden nieder, welche faſt niemand las und welche außer dem Orden wenig geleſen wurden. Auf dieſe Werke beriefen ſie ſich zuweilen, um probable Meinungen aus ihnen darzuthun. Als Beichtväter und Rathgeber bedienten ſie ſich gleichfalls derſelben gelegenheitlich. Erſt als die

Strei-

Streitigkeiten mit ihnen heftiger wurden und ihre Feinde zahlreicher und erbitterter geworden waren, wurde man auf ihre Moralſyſteme aufmerkſamer und traute ſeinen Augen kaum, als man ſah, daß chriſtliche Theologen ſolche Maximen in Schriften niedergelegt hätten. Schon vorher waren die Jeſuiten von vielen Seiten angegriffen worden, aber dieſe ſchwächſte Seite, wo man ihnen ihre Verbrechen an der Menſchheit ſo ganz evident erweiſen konnte, war noch kaum berührt worden. Als man aber anfieng, dieſe Blöße in Schriften aufzudecken, ſo wurde auch die Aufmerkſamkeit des ganzen Publicums rege, mit Erſtaunen ſah man die unerhörte Erſcheinung, mit faſt allgemeinem Beifalle wurden Schriften, wie Paſcal's Briefe, aufgenommen. Die Theologen der Sorbonne, Verſammlungen der franzöſiſchen Geiſtlichkeit, Univerſitäten, Päbſte verdammten die Jeſuitiſchen Maximen. Die Janſeniſten entwickelten im Kampfe gegen ſie die ſchönſten Talente, die gründlichſte Gelehrſamkeit und die männlichſte Charakterſtärke. Schriftſteller aus andern Mönchsorden erhoben ſich wider ſie, und zuletzt traten Einige aus der Geſellſchaft Jeſu ſelbſt wider ihre probable Meinungen auf. Was die Jeſuiten ſelbſt oder auch Andere für ſie zu ihrer Vertheidigung ſagten, ſchrieben, veranſtalteten, das iſt in der That mit dieſen ſiegreichen Angriffen gar nicht zu vergleichen, und nie haben ſie ſich nachher bis zu ihrem Untergange von dieſen Schlägen wieder ganz erholen können.

Die Sorbonne hatte ſich ſchon 1554. durch eine nachdrückliche Vorſtellung der Aufnahme der Jeſuiten in Frankreich widerſetzt, und wider

ſie

ſie angeführt, daß ſie die mühſame und fromme Uebung der Tugenden entkräfte. Im Jahr 1641. machte ſie eine Cenſur einiger Säze in den Schriften Bauny's bekannt. Im Jahr 1644. verdammte die Univerſität zu Paris die Lehren Hereau's. Das Jahr vorher war eine Schrift unter dem Titel: Theologiſche Moral der Jeſuiten erſchienen, welche gewöhnlich Arnauld zugeſchrieben wird, und welche die Aufmerkſamkeit auf dieſen Gegenſtand richtete [k]). Die theologiſche Facultät zu Löwen cenſurirte 1653. ſiebenzehn Jeſuitiſche Maximen, dieſer Cenſur trat der Erzbiſchof von Mecheln 1654. und der Biſchof von Gent 1655. bei. Aber erſt ſeit 1656., wo Paſcal ſeine meiſterhaften Briefe an einen Provincial herauszugeben anfieng, wurden die Unterſuchungen über die Moral der Caſuiſten und die Angriffe auf dieſelbe lebhafter. Die franzöſiſchen Geiſtlichen hielten es für ihre Pflicht, zu verificiren, ob die in dieſen Briefen angeführten Säze wirklich aus Jeſuitiſchen Schriften gezogen wären, und die Verdammung derſelben zu fordern. Die Geiſtlichen von Rouen verſammelten ſich zuerſt, fanden die Säze wirklich in Schriften der Jeſuiten und überreichten noch 1656. ihrem Erzbiſchofe eine Vorſtellung. Sie beklagten ſich darin über gewiſſe Caſuiſten, die ſchon ſeit einigen Jahren Lehren verbreiten, welche ſittenverderbend und der Moral des Evangeliums gerade entgegengeſezt ſeyen. Sie erinnern daran, daß ſchon in ältern

k) La theologie morale des Jeſuites. 1643. Lat. Theologia moralis Jeſuitarum contra bonos chriſtianorum mores in genere. 1645. Es iſt nicht gewiß, daß Arnauld Verfaſſer iſt.

ältern Zeiten in die Pönitentialbücher Irthümer eingeſchlichen ſeyen, welche die zweite Synode zu Chalons unter Carl'n dem Großen, und die zweite Synode zu Paris verdammt haben, daß die Sorbonne caſuiſtiſche Schriften von dem Benedictiner Milhard und von einem Geiſtlichen Namens Berthauld, ſo wie Bauny's Summe mit ihrer Cenſur belegt habe, daß die letzte zu Rom durch die Congregation des Index und in Frankreich durch die allgemeine Verſammlung der Geiſtlichkeit 1642. verworfen worden ſey und zwar deswegen, weil ſie Sätze enthalte, welche zu Ausſchweifungen leiten, die Sitten verderben, das Recht verletzen, Gottesläſterung, Wucher und andere Laſter entſchuldigen. Sie führen an, daß ſchon damals die franzöſiſchen Biſchöfe beſchloſſen hätten, einen Inbegriff der theologiſchen Moral durch die berühmteſten Doctoren der Facultät zu Paris abfaſſen zu laſſen, welcher alsdann durch die Prälaten des Reichs gebilligt und in allen ihren Diöceſen angenommen werden ſollte. Sie erzählen darauf, daß ein paar Jahre nachher der Jeſuit Hereau ſeinen Schülern Lehren vorgetragen habe, welche für das Leben der Menſchen gefährlich ſeyen, und daß darauf die Univerſität dem Parlament drei Schriften nacheinander überreicht habe, in welchen ſie theils gebeten habe, zu verbieten, daß die Jeſuiten die Theologie in dem Collegium Clermont lehren, theils erwieſen habe, daß mehrere Jeſuiten eben ſo lehren, wie Hereau, theils erſucht habe, Cauſſin's Apologie für die Geſellſchaft Jeſu, wo dieſer Jeſuit ſeinen Orden wider die Anklagen der Univerſität vertheidigen

und ſeine ſchändlichen Lehren rechtfertigen wolle, zu unterdrücken, worauf auch der König die ſtrengſten Befehle gegeben habe, daß nie wieder ſolche oder ähnliche Lehren in den Jeſuitiſchen Collegien vorgetragen würden. Sie führen an, daß Hereau's Lehren, beſonders diejenigen, welche die Ermordung der Verleumder betreffen, große Senſation gemacht und viele Gelehrte veranlaßt hätten, die Lehre der Caſuiſten genauer zu unterſuchen, daß zur Vertheidigung der Univerſität wider die Anmaaßungen und Unternehmungen der Jeſuiten mehrere Schriften, beſonders die akademiſchen Wahrheiten und die Antwort der Univerſität Paris auf Cauſſin's Apologie für die Jeſuiten, erſchienen ſeyen, in welchen viele gefährliche Lehren der Caſuiſten geſammelt ſeyen, und daß ſeit dieſer Zeit noch andere Schriften herausgekommen ſeyen, in welchen noch weit mehrere abſcheuliche Sätze, die den Caſuiſten, auch den berühmteſten, zugeſchrieben werden, zuſammengeſtellt ſeyen. Dieß, ſagen die Geiſtlichen, habe ſie veranlaßt, mit eigenen Augen zu ſehen; ihre Pflicht bringe es mit ſich, zu verhindern, daß die ihnen anvertrauten Seelen nicht mit ſolchen Lehren vergiftet werden, und daß die Beichtväter in ihren Parochieen dieſe Maximen nicht zur Regel nehmen; mit Einem Geiſt und Herzen haben ſie die Bücher unterſucht, und darin eine Menge abſcheulicher Sätze gefunden, woraus ſie ihrem Erzbiſchofe einen Auszug überreichen, um eine Cenſur derſelben zu erhalten. Sie finden dieſe aus mehreren Gründen nothwendig, und zwar vorzüglich deswegen, weil man ſonſt glauben könnte, dieſe Lehren ſeyen gut und katholiſch, indem ſie in der Kirche geduldet wer=

werden, weil ſie den Proteſtanten Veranlaſſung geben, die katholiſche Kirche zu verleumden, weil die Caſuiſten immer weiter gehen, und die letzten immer verwegener und ſchaamloſer werden, als die vorhergehenden, ſo daß ohne Zweifel nächſtens Sätze, welche bisher nur für zweifelhaft oder probabel wären ausgegeben worden, als gewiß würden aufgeſtellt werden. Die Geiſtlichen hoffen, daß wenn ihr Erzbiſchof ſeine Autorität anwende, um dieſes Unkraut in ſeiner Diöceſe auszurotten und die reine chriſtliche Moral in derſelben ungeſtört emporblühen zu laſſen, die anderen Prälaten daſſelbige thun werden. Sie hatten aber noch andere beſondere Urſachen zu dieſer Vorſtellung. Ein Geiſtlicher in der Diöceſe hatte, in Gegenwart des Erzbiſchofs, eine Synodalpredigt wider die ſchlechten Maximen einiger Caſuiſten gehalten, Briſacier, Rector eines Collegiums zu Rouen, hatte dem Erzbiſchofe ſogleich nachher eine Schrift überreicht, in welcher jener Geiſtliche als Ketzer, Verleumder, Rebelle angeklagt wurde. Die Normänniſchen Geiſtlichen ſahen in dieſem Schritte einen Verſuch, ihre Stimme zu unterdrücken, ſie zu verhindern, die reine Moral des Evangeliums zu lehren, und die Irrthümer zu beſtreiten, durch welche man ſie habe entſtellen wollen. Sie klagen alſo den P. Briſacier an, und verlangen für ihren Mitbruder Genugthuung. Sie ſehen ſeine Sache als gemeinſchaftlich an, und bitten den Erzbiſchof, ihre Freiheit in der Verkündigung der reinen evangeliſchen Moral zu beſchützen. Sie denunciren noch einen andern Jeſuitiſchen Lehrer im Collegium zu Rouen, Namens Desbois, welcher Bauny's Summe der Sünden und des Je-

ſuiten Amicus ſchändliche Lehren vom Morde in ſeiner Schule laut vertheidigte [l]). Der Erzbiſchof beſchloß, die Sache vor die allgemeine Verſammlung der Geiſtlichkeit zu bringen. Die Geiſtlichen aus der Diöceſe von Rouen forderten die übrigen Geiſtlichen des Reichs auf, mit ihnen gemeinſchaftliche Sache zu machen. Die Geiſtlichen von Paris übergaben gleichfalls eine gewiſſe Anzahl von Sätzen, welche aus den Schriften der Caſuiſten ausgezogen waren. Die Verſammlung wählte einen Ausſchuß von Biſchöfen, welche unterſuchen ſollten, ob die Sätze wirklich in den Schriften der Caſuiſten enthalten, und ob ſie falſch und verderblich ſeyen. Noch aber hatte die Unterſuchung nicht angefangen, als die Verſammlung ſich trennte. Dieſe begnügte ſich damit, zu verordnen, daß die Inſtructionen des trefflichen Carl Borromeus für Beichtväter [m]) in franzöſiſcher Sprache [n]) wieder abgedruckt, mit einem Circularbriefe in den Provinzen umhergeſchickt und im Namen der Verſammlung erklärt werden ſollte, daß nur der Mangel an Zeit, die Unterſuchung anzuſtellen, die Prälaten verhindert hätte, ein feierliches Urtheil auszuſprechen, welches dieſer Peſt der Gewiſſen Einhalt gethan hätte, und daß ſie es gern gethan haben würden, wenn die Supplicanten ſich früher an dieſelbigen gewandt hätten. Die Schrift des Borromeus ſollte den Geiſtlichen zur Regel und zur Schutzwehr wider

l) Dieſe merkwürdige Vorſtellung findet ſich bei *Dupin* Hiſt. du 17. ſiecle. II. 420–430.

m) Inſtructiones confeſſariorum ſammt ſeinen Inſtruct. concionatorum zuſammengedruckt Antv. 1624.

n) Inſtructions de S. Charles par l'inprimeur du clergé. 1657.

wider die neuen Meinungen dienen, welche die chriſtliche Moral umzuſtürzen drohen. Einige Biſchöfe erklärten ſich auch nachher öffentlich wider die Sätze, welche ihnen vorgelegt worden wären, und rühmten den Eifer der Geiſtlichen.

In den Niederlanden, wo ſchon vorher Cenſuren auf gewiſſe Sätze der Caſuiſten gefallen waren, wurden ſie auch jetzt noch fortgeſetzt. Trieſt, Biſchof zu Gent, ſchickte im Jahr 1657. an die theologiſche Facultät zu Löwen 26 Sätze aus der caſuiſtiſchen Moral, welche ſie mit großem Nachdrucke noch in demſelbigen Jahre mit ihrer Cenſur belegte.

Um dieſelbige Zeit aber ſah man in Frankreich eine Apologie der Caſuiſten wider die Verleumdungen der Janſeniſten [o]) erſcheinen, deren Verfaſſer nicht lange unbekannt blieb; es war der Jeſuit Pirot. Sogleich übergaben die Geiſtlichen eine Schrift an den Erzbiſchof von Paris, worin ſie anzeigten, daß dieſer Verfaſſer nicht nur dieſelbigen Sätze wiederhohlte, deren Cenſur ſie verlangt hätten, ſondern daß er ſie mit neuen, noch gefährlicheren vermehrt hätte. Zu gleicher Zeit gaben ſie ein ſogenanntes Factum wider

o) Apologie pour les caſuiſtes contre les calomnies des Janſeniſtes, où le lecteur trouvera les verités de la morale chrétienne ſi nettement expliquées et prouvées avec tant de ſolidité, qu'il lui ſera aiſé de voir, que les maximes des Janſeniſtes n'ont que l'apparence de la vérité et qu'effectivement elles portent à toutes ſortes de pechez et aux grands relachements qu'elles blament avec tant de ſeverité, par un Theologien et Profeſſeur en Droit Canon. à Paris 1657.

wider die Apologie der Caſuiſten im Drucke heraus. Die Geiſtlichen aus der Diöceſe Rouen übergaben ihrem Erzbiſchofe gleichfalls eine Vorſtellung. Als ſich beide auch an die Parlamenter zu Paris und Rouen wandten, weil die Apologie auch Lehren enthalte, welche mit den Geſetzen und der Policei ſtreiten, ſo gebot ihnen der König, ſich nur an den Grosvicar und Official zu Paris zu halten, und verſicherte ſie, daß er unverzüglich die Unterſuchung und Cenſur dieſes Buchs der theologiſchen Facultät übertragen wolle. Darauf erſchien von der andern Seite eine Widerlegung der Verleumdungen, welche kürzlich durch die Urheber eines Factums unter dem Namen der Herren Geiſtlichen von Paris bekannt gemacht worden ſind. Man behauptete darin, daß das Factum gar nicht von dieſen Geiſtlichen wäre und daß der im Namen der allgemeinen Verſammlung der Geiſtlichkeit bekannt gemachte Brief unterſchoben und ohne Autorität wäre. Die Geiſtlichen von Paris erklärten durch eine Acte öffentlich, daß ſie die Verfaſſer des Factums wären, und verſchafften ſich ein Certificat, aus welchem erhellte, daß die Prälaten der Verſammlung die ihnen vorgelegten Sätze aus den Caſuiſten verabſcheut hätten, daß ſie bloß wegen der Nothwendigkeit, die Verſammlung zu beſchließen, ſie nicht verdammt, übrigens den Circularbrief insgeſammt gebilligt und autoriſirt hätten. Inzwiſchen hatte die theologiſche Facultät ihre Unterſuchungen über die Apologie der Caſuiſten angefangen. Während derſelben wurden von beiden Seiten viele Schriften gewechſelt. Die Jeſuiten vertheidigten die Sätze, welche die Sorbonne unter=

unterſuchte, damit, daß ſchon viele Väter und Lehrer der Kirche und älteren Caſuiſten dieſelbige vorgetragen hätten. Die Geiſtlichen von Paris aber ſuchten in ihren Gegenſchriften zu beweiſen, daß die aus den Kirchenvätern und Lehrern angeführten Stellen entweder verfälſcht oder den Jeſuiten zuwider wären, und die Meinungen der Caſuiſten keiner Lehre Autorität geben können. Während dieſer Zeit ſchlugen einige Mitglieder der Sorbonne vor, in die Cenſur der Apologie der Caſuiſten die Clauſel zu ſetzen, daß man deswegen die Provinzialbriefe, von welchen man höre, daß ſie zu Rom verdammt worden ſeyen, nicht billige. Die Mehrheit der Stimmen war wirklich dafür, allein die königlichen Commiſſaire bemerkten, daß dieſer Zuſatz mit den Freiheiten der Gallikaniſchen Kirche ſtreite. Endlich wurde beſchloſſen, in der Cenſur nur zu bemerken, daß die Sorbonne eben ſo wenig die Abſicht habe, den Provinzialbriefen, als den in der Apologie ſonſt noch enthaltenen und von ihr nicht ausdrücklich getadelten Sätzen ihren Beifall zu geben. Erſt nach ohngefähr fünf Monaten wurde die Cenſur fertig. Sobald die Jeſuiten hörten, daß ſie bereit liege, und einſahen, daß nichts mehr ihre Bekanntmachung zurückhalten könne, ſo ließen ſie eine Schrift erſcheinen, in welcher ſie erklärten, daß ſie die Meinungen des Verfaſſers der Apologie der Caſuiſten weder billigen, noch vertheidigen wollen, daß es aber ihnen nicht zukomme, ſie zu verdammen, und daß ſie an dieſem ganzen Streite keinen Antheil nehmen. Die Geiſtlichen von Paris aber drangen in einer neuen Druckſchrift lebhaft in ihre Gegner, die Apologie zu verdammen,

indem es nicht erlaubt wäre, bei einem ſo wichtigen Gegenſtande gleichgültig zu bleiben. Endlich erſchien mit Erlaubniß des Königs die Cenſur der Sorbonne im Julius 1658. Eine Reihe von Stellen war aus der Apologie ausgezogen und bei jeder gewöhnlich ohne weitere Gründe nur ein Urtheil, wie folgendes, hinzugeſetzt: Dieſer Satz iſt falſch, ärgerlich, ſetzt den Glauben in Gefahr, iſt verwegen, dem göttlichen und kanoniſchen Rechte zuwider, ſtreitet mit der chriſtlichen Liebe. Wenn die Sätze zweideutig waren, ſo beſtimmt die Sorbonne, wiefern und in welchem Sinne ſie dieſelbigen verwerfe. Um dem Leſer zugleich zu zeigen, was ein Jeſuit noch in der Vertheidigung der Moral ſeines Ordens zu behaupten wagte, und wie ſich die Sorbonne gegen ihn benahm, will ich Einiges auszeichnen. "Ein Bedienter, ſagt der Apologete p), befindet ſich in Dienſten eines Janſeniſten, welcher ihn zu Todſünden wider die katholiſche Religion bewogen hat, entweder dadurch, daß er ihn verhinderte, zu beichten, wenn er dazu verbunden war, oder die Meſſe am Feſttage zu hören, oder daß er ihn einen von den verdammten Sätzen des Janſenius glauben machte — iſt er der Abſolution fähig? Ja, wenn er tiefe Reue über ſeinen begangenen Fehler empfindet, die Ketzerei der Janſeniſten verabſcheut, und wenn er nicht leicht einen andern Dienſt finden kann. Aber die katholiſchen Theologen lehren, daß diejenigen, welche freiwillig im Umgange der Janſeniſten, mit Gefahr, ihre Meinungen anzunehmen, bleiben, ſich im Zuſtande der Verdammniß befinden, und daß die

p) Apol. p. 48.

die Communitäten, welche ſie regieren, in einem erbarmungswürdigen Zuſtande und der Abſolution unfähig ſind, wenn ſie die Gefahr kennen, in welcher ſie ſich befinden. Wenn ſie jedoch thun, was ſie können, um aus dieſer Gefahr zu kommen, und dieſe Lehre verabſcheuen, ſo möchte ich ihnen die Abſolution nicht verweigern.” Die Sorbonne iſt weit entfernt, das Boshafte und Feindſeelige dieſer Stelle zu rügen und ſie zu analyſiren, auf die Janſeniſten läßt ſie ſich abſichtlich gar nicht ein. Sie entſcheidet ſo: Dieſer Satz, ſofern der Verfaſſer behauptet, daß ein Bedienter in der nächſten Gelegenheit zu ſündigen und in der Gefahr, den verdammten Irthümern, Meinungen und Dogmen der Ketzer anzuhängen, bleibe, unter dem Vorwande, daß er ſeine begangene Sünde bereut, die Ketzerey verabſcheut und keinen andern Dienſt finden kann, und daß man ihm die Abſolution nicht verſagen dürfe, indem er in dieſer Diſpoſition iſt, iſt falſch, ärgerlich und ſetzt einer offenbaren Gefahr aus, am Glauben Verluſt und Schiffbruch zu leiden. Die Sorbonne verwirft unter andern folgende Sätze ohne weitere Beſtimmung: Es iſt keine Simonie, wenn zwei Ordensgeiſtliche ſich mit folgenden Worten einander verbindlich machen: gieb mir deine Stimme, um mich zum Provincial zu machen, ſo will ich dir die meinige geben, um dich zum Prior zu machen: denn dieſe Aemter ſind keine Beneficien, bei welchen allein der Wechſel geiſtlicher Dinge verboten iſt q). — Mehrere Theologen urtheilen anders von der Ehre als vom Vermögen, denn ſie glauben, daß man

q) Apol. p. 64 ſq.

man einen Menſchen tödten kann, welcher entflieht, nachdem er uns eine Ohrfeige oder einen Schlag gegeben hat, weil ihrer Meinung nach die Ehre nur auf dieſe Weiſe wiederhergeſtellt werden kann. In dieſer Lehre wird ein Mann von geſundem Menſchenverſtande nichts finden, was die Vernunft empört [r]). — Die Sorbonne verwirft auch eine ganze Reihe von Sätzen, in welchen der Apologete den Wucher vertheidigt und mancherlei Betrügereien angiebt, um ihn zu bemänteln [s]). Sie ſetzt am Ende noch hinzu, daß ſie ſich für verpflichtet halte, noch überhaupt zu bemerken, daß dieſe Apologie und die Leſung derſelben verleite, die Sünden zu entſchuldigen, welche man aus Unwiſſenheit begehe, in mehreren nächſten Gelegenheiten, zu ſündigen, zu beharren, an den Sünden Anderer Antheil zu nehmen, ſich der Völlerei zu ergeben, nicht nach dem Geiſte und der Abſicht der Kirche dem Gebote, die Meſſe zu hören, Genüge zu leiſten, betrüglicher und ungerechter Weiſe das Eigenthum ſeines Nächſten zurückzuhalten, und noch mehrere andere Sünden zu begehen. Aus dieſen Gründen urtheilt ſie, daß die Leſung dieſes Buchs gefährlich und verderblich ſey, und daß ſie dem chriſtlichen Volke verboten werden müſſe [t]).

Die ganze Apologie war mißrathen und ſchlecht geſchrieben. Sie contraſtirte in jeder Rückſicht zu ihrem äußerſten Nachtheile mit Paſcal's Briefen. Sie verdarb die Sache der Jeſuiten noch

r) Apol. p. 91 ſq.

s) Apol. 107 - 118.

t) *Dupin* Hiſt. du 17. ſiecle II. 442 ſqq.

noch mehr, und zog ihnen von allen Seiten Unwillen und Verachtung zu.

Die Generalvikare des Erzbisthums Paris, von welchen die Geiſtlichen die Verdammung der Apologie verlangt hatten, ſetzten auch eine Cenſur derſelben auf, welche noch in demſelbigen Jahre gedruckt wurde. Sie iſt noch weit ausführlicher, als die der Sorbonne, und verwirft faſt alle unſittliche Sätze, welche in der Apologie enthalten waren. Sie ſetzt voraus feſt, daß nur die heilige Schrift und die Tradition die Quellen der wahren chriſtlichen Moral ſeyen, und daß es nicht jedem freiſtehe, darüber zu raiſonniren und Ausnahmen von ihren Vorſchriften zu machen. Sie verdammte unter andern folgende Sätze: Sobald eine Meinung probabel iſt, ſo iſt ſie ſo ſicher, daß man ihr folgen kann; noch mehr: die Sicherheit hat keine Grade, ſondern iſt untheilbar, ſofern nur ſchlechthin von der moraliſchen Handlung die Rede iſt, welche man in einer probablen Meinung ausübt, deswegen iſt eine weniger probable Meinung eben ſo ſicher, als eine mehr probable [u]). — Man kann in einer Gefahr zu ſündigen bleiben, wenn man ſie ohne Gefahr des Lebens, der Ehre und des Vermögens nicht vermeiden kann, man muß ſie nur nicht direct ſuchen. Wenn man einem Mädchen, welches in Gefahr iſt, Blutſchande mit ihren nächſten Blutsverwandten zu begehen, welcher das Böſe mißfällt und welche aus derſelben nicht herauskommen kann, die Abſolution verweigern wollte, ſo würde man ſie in Verzweiflung ſetzen und ihr den Muth rauben, ihre Zuflucht zu Gott zu

u) Apol. p. 46.

zu nehmen. Dieſelbigen Grundſätze gelten bei Perſonen, welche ſich eine Fertigkeit im Schwören, in der Völlerei und Unzucht zugezogen haben, dieſe Fertigkeit ſelbſt macht bei ihnen eine nahe Gefahr zu ſündigen aus und iſt oft nicht freiwillig, weil ſie ſie verabſcheuen und ſich dieſelbe abgewöhnen möchten; wollte der Beichtvater ihnen die Abſolution abſchlagen, wie die Janſeniſten verlangen, ſo müßte er oft bis an ihr Lebensende damit warten — Es iſt überhaupt erlaubt, den Menſchen in einem Zuſtande zu laſſen, wo er oft ſündigt, wenn ihm nur die Sünde mißfällt, und er nicht ohne Nachtheil aus demſelbigen treten kann [v]) — Das Gebot, Almoſen zu geben, iſt von Jeſus innerhalb der Gränzen des natürlichen Geſetzes gelaſſen worden, ſo wie die übrigen Vorſchriften des Dekalogus [w]) — Ein Mönch, welcher auf kurze Zeit ſein Ordenskleid ablegt, um an einen Ort der Ausſchweifung zu gehen, verdient die Excommunication nicht [x]) — Die heilige Schrift, welche man zur Regel ſeiner Handlungen machen ſoll, iſt voll von Stellen, in welchen dem Nächſten Uebel, ja der Tod gewünſcht und von Gott erfleht wird [y]) — Man darf einen, der uns unſer Eigenthum oder unſere Ehre rauben will, wenn man beides auf keine andere Weiſe erhalten kann, tödten; es giebt keine einzige Stelle in der heiligen Schrift, welche dieß verbietet, dieß Gebot iſt mit uns geboren und wir müſſen uns hier durch das natür=

v) Apol. p. 48–50.

w) l. c. p. 55.

x) l. c. p. 67.

y) l. c. p. 83.

natürliche Licht leiten z) — Die Mädchen haben dergeſtalt ein Recht, über ihre Jungfräulichkeit wider Willen ihrer Eltern zu diſponiren, daß diejenigen, welche ſie mißbrauchen, nicht wider die Gerechtigkeit ſündigen, wenn die Mädchen ihre Beiſtimmung gegeben haben — Die Entführung iſt kein Umſtand, welchen man zu beichten braucht, wenn das Mädchen beigeſtimmt hat, denn ſie iſt Meiſterin über ihren Körper a) — Es iſt ein Irthum, daß die Chriſten in allen ihren Handlungen Gott lieben müſſen, und daß nur das eine tugendhafte Handlung iſt, welche aus Liebe entſpringt b). In dieſer Cenſur wurde zugleich jedermann in der Stadt und Diöceſe von Paris ausdrücklich verboten, dieſes Buch zu leſen, aufzubewahren, zu drucken, zu verkaufen c). Während und nach dieſer Zeit erſchienen faſt von allen franzöſiſchen Biſchöfen Ordonnanzen wider dieſes Buch. Einige waren ſelbſt der Sorbonne und dem Erzbiſchofe von Paris noch zuvorgekommen. Der Biſchof von Liſieux ſagte, die Caſuiſten tragen eine neue, den alten Vätern unbekannte Theologie vor, welche eine unſittliche Tendenz habe, und dem Geiſte und den reinſten und heiligſten Maximen des Evangeliums gerade widerſpreche, ja nicht einmal dem geſunden, unverdorbenen Menſchenſinne gemäß ſey. Der Biſchof von Evreux ſagte, dieſes Buch zerſtöre die Pflichten des Menſchen gegen Gott, indem es leugne, daß er verpflichtet ſey, Gott in allen ſeinen Handlungen zu lieben, die

z) l. c. p. 86–88.

a) l. c. p. 141. 159.

b) l. c. p. 165.

c) *Dupin* l. c. p. 458 ſqq.

die Pflichten der Katholiken gegen die heilige Kirche, indem es die Gebote, die Meſſe zu hören und zu faſten, verſpotte, die Pflichten der Völker gegen ihre Hirten, indem es wolle, daß ſie ſie nur als Wölfe betrachten, die Pflichten der Beichtenden gegen ihre Beichtväter, indem es die Aufrichtigkeit in der Beichte und den Gehorſam gegen die vorgeſchriebenen Pönitenzen aufhebe, die Pflichten der Beichtväter, indem es ſie dahin bringe, den Sündern die Abſolution zu ertheilen, ohne ſie von der Gelegenheit und Gewohnheit der Sünde zurückgebracht zu haben und ſelbſt in der Vorausſetzung, daß ſie zu derſelben zurückkehren werden, die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, indem es ihnen erlaube, ihren Tod zu wünſchen, und der Kinder gegen ihre Eltern, indem es ſie überrede, über ihre Keuſchheit zu diſponiren, ohne ihren Eltern Unrecht zu thun, die Pflichten der Weiber gegen ihre Männer, indem es ihnen erlaube, ſie zu beſtehlen, um zu ſpielen, die Pflichten der Diener gegen ihre Herren, indem es ſie zu Richtern über ihren Lohn mache und ſie von der Wiedererſtattung diſpenſire, wenn ſie ſich ſelbſt bezahlt machen, um ihren Lohn ihren Bemühungen gleich zu ſtellen; dieſes Buch lehrt die Geiſtlichen, Simonie zu begehen, ausſchweifende Mönche, in ihrer Lebensart zu beharren, Richter, ſich beſtechen zu laſſen, Reiche, den Armen das Almoſen zu verſagen: kurz, es hebt alle Liebe gegen den Nächſten auf, giebt die Mittel an die Hand, ihm ſein Eigenthum durch Wucher, ſeine Ehre durch Verleumdung, ſein Leben durch Mord zu rauben; es lehrt einen jeden, ſich ſelbſt in der Leitung ſeines Gewiſſens durch den Probabilismus

zu

zu täuſchen, und ſelbſt alle äußere Ehrbarkeit auf⸗zugeben, es lehrt die Menſchen, wie Thiere, und die Chriſten, wie Heiden leben. Die Geiſtli⸗chen von Paris fuhren immer fort, neue Schrif⸗ten wider die Apologie herauszugeben. Sie lie⸗ßen unter andern ein Journal erſcheinen, in welchem ſie alles, was zu Paris und in den Provinzen in dieſer Sache vorgegangen war, er⸗zählten. Zuletzt gab ſelbſt die Congregation der Inquiſition zu Rom in Gegenwart des Pabſts Alexander VII. ein Decret wider die Apologie der Caſuiſten heraus, in welchem der Pabſt das Buch verbot und verdammte, verordnete, daß niemand, wer es auch ſeyn möchte, es beſit⸗ze, verwahre, leſe, drucke oder drucken laſſe, und zwar unter den Strafen, welche die Synode zu Trient und der Index der verbotenen Bü⸗cher in ſolchen Fällen beſtimme, und noch unter andern Strafen, welche der Pabſt zu verordnen geruhen würde [d]). Dieß Decret wurde im Au⸗guſt 1659. zu Rom angeſchlagen. Derſelbige Pabſt gab in den Jahren 1665. und 66. ein neues Decret wider 45 ärgerliche und in der Pra⸗xis ſchädliche Sätze heraus, welches vorzüg⸗lich die Jeſuiten angieng. "Unſer heiligſter Vater — ſo fängt es an — hat nicht ohne große Betrübniß gehört, daß mehrere Meinungen, wel⸗che die chriſtliche Diſciplin ſchwächen und den Seelen Verderben bringen, theils wieder erweckt theils neu aufgeſtellt werden, und daß jene Zü⸗gelloſigkeit ausſchweifender Köpfe von Tag zu Tag zunehme, wodurch in Gewiſſensſachen ſich ein Mei⸗nungsweſen eingeſchlichen hat, welches von der evan⸗

d) *Dupin* l. c. 507 ſq.

evangeliſchen Simplicität und von der Lehre der heiligen Väter ganz entfernt iſt, und welches, wenn die Glaubigen es als Regel des Lebens annähmen, ein großes Sittenverderben herbeiführen würde. Unter den Sätzen, welche der Pabſt, nachdem er mehrere Theologen und namentlich die Inquiſitoren zu Rath gezogen hat, verdammt, ſind folgende: der Menſch iſt zu keiner Zeit ſeines Lebens verbunden, den Actus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, kraft der Gebote, welche ſich auf dieſe Tugenden beziehen, in ſich zu erregen — Ein Ritter, welcher zum Duell herausgefordert iſt, kann ihn annehmen, damit er nicht bei Andern in den Ruf der Feigheit komme — Ein Beichtvater, welcher einem Beichtkinde während der Beichte eine Charte übergiebt, die es erſt nachher leſen ſoll, und in welcher er es zur Wolluſt anreizt, wird nicht dafür angeſehen, als hätte er es während der Beichte gethan, und iſt daher nicht zu denunciren — Es iſt nicht Unrecht, für mehrere Meſſen das Geld zu nehmen und doch nur Eine Meſſe zu leſen, auch alsdann nicht, wenn man dem, der das Geld giebt, eidlich verſprochen hat, daß man für keinen Andern zugleich das Meßopfer bringen will — Man kann einen Andern an ſeiner Statt Beichte ablegen laſſen — Ein Welt- oder Ordensgeiſtlicher darf einen Verleumder, welcher große Verbrechen von ihm oder ſeinem Orden ausſtreuen droht, tödten, wo kein anderes Vertheidigungsmittel vorhanden iſt — Man darf einen falſchen Ankläger, einen falſchen Zeugen, einen Richter, von welchem wir eine ungerechte Sentenz gewiß zu befürchten haben, tödten, wenn ein Unſchuldiger auf einem andern Wege den Schaden nicht vermei-

vermeiden kann — Ein Mann ſündigt nicht, wenn er ſeine im Ehebruche angetroffene Frau tödtet — Es iſt nicht unrecht, kirchliche Beneficien nicht unentgeltlich zu geben, weil der Collator das Geld nicht für das Beneficium fordert, ſondern nur als zeitlichen Vortheil, welchen man ihm nicht ſchuldig war [e]) — Wenn Proceſſirende gleich probable Meinungen für ſich haben, ſo kann der Richter Geld nehmen, zu Gunſten des Einen vor dem Andern zu ſprechen — Wenn ein Buch von einem jüngern oder neuern Verfaſſer iſt, ſo muß die Meinung für probabel gehalten werden, wenn nur nicht bekannt iſt, daß der apoſtoliſche Stuhl ſie als improbabel verworfen hat — Das Volk ſündigt nicht, wenn es auch ohne alle Urſache ein vom Fürſten bekannt gemachtes Geſetz nicht beobachtet [f]) — Der Pabſt verordnete zugleich in dieſem Decrete, daß wer irgend einen dieſer Sätze lehre,

e) Prop. 1. 2. 6. 10. 15. 17. 18. 19. 22. Der 24. Satz lautet ſo: Mollities, ſodomia et beſtialitas ſunt peccata ejusdem ſpeciei infimae, ideoque ſufficit dicere in confeſſione ſe procuraſſe pollutionem.

f) Prop. 26. 27. 28. Noch ein paar andere will ich nur lateiniſch herſetzen: Eſt probabilis opinio, quae dicit eſſe tantum veniale oſculum habitum ob delectationem carnalem et ſenſibilem, quae ex oſculo oritur, ſecluſo periculo conſenſus ulterioris et pollutionis. prop. 40. Non eſt obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, ſi haec nimis utilis eſſet ad oblectamentum concubinarii, vulgo *regalo*, dum deficiente illo, nimis aegre ageret vitam et aliae epulae taedio magno afficerent concubinarium et alia famula nimis difficile inveniretur. pr. 41. Das ganze Decret ſteht unter andern in *Franzoja* Ausgabe von *Buſembaum* Theol. mor. Append. p. 538 ſq.

lehre, bekannt mache, vertheidige, öffentlich oder privatim davon handle und diſputire, ausgenommen um ſie zu beſtreiten, eben dadurch in die Excommunication verfallen ſey, von welcher nur von dem Pabſte und im Augenblicke des Todes abſolvirt werden könne.

Inzwiſchen war unter dem Namen eines ſogenannten Amadeus Guimenius de Lomara ein Werkchen herausgekommen, in welchem die Jeſuitiſche Moral aufs neue vertheidigt wurde [g]). Der wahre Verfaſſer dieſer Schrift war der Jeſuit Moya. Sie war mit äußerſter Schaamloſigkeit und Frechheit geſchrieben. Die Sorbonne gab 1665. eine ſcharfe Cenſur derſelben heraus. Sie gab ihre Verwunderung darüber zu erkennen, daß, nachdem die Apologie der Caſuiſten von ſo vielen Biſchöfen und vom Pabſte ſelbſt verdammt worden ſey, doch immer noch falſche Theologen fortfahren, über die Moral zu ſchreiben, und daß beſonders jetzt ein Apologet, nicht ſowohl der Caſuiſten, als aller Laſter und Greuel, unter der Maske eines fremden Namens aufgetreten ſey, welcher mit einer infamen Spitzfündigkeit und Gierigkeit von den ſchändlichſten Gegenſtänden auf die ſchändlichſte Art handle, und durch eine ſogenannte Probabilität auch das Herz der Glaubigen mit allem

g) Opuſcule d'*Amad. Guim. de Lom.*, autrefois principal Profeſſeur de la ſacrée Theologie, traitant en particulier de la plûpart de la Theologie morale, pour ſatisfaire aux plaintes que font quelques perſonnes des opinions morales des Jeſuites ſur les traitez des pechez, de l'opinion probable &c. edit. derniere &c. à Lyon 1664. avec approbation et permiſſion des ſuperieurs.

lem Schmutze anderer Schriftſteller ſeiner Art zu beflecken bemüht ſey. Sie zieht eine Reihe von Sätzen aus dieſem Buche aus, auch ſolche, welche der Verfaſſer nicht vertheidigt, ja ſogar verwirft, weil ſie doch immer auf dem Grunde der Probabilität ruhen, welche er vertheidigt. Sie benachrichtigt jedermann, daß der Zweck dieſes Buchs kein anderer ſey, als die Vertheidigung aller Caſuiſten ohne Unterſchied zu übernehmen, und, wie der Verfaſſer ſelbſt ſagt, daſelbſt allen Profeſſoren der Theologie einen wahren und vollkommenen Spiegel der Lehren der Jeſuiten vorzuhalten. Sie wagt es nicht einmal, alle Sätze, welche ſie verdammt, in die franzöſiſche Sprache zu überſetzen, um nicht die Keuſchheit und Beſcheidenheit der Leſer zu beleidigen, vierzehn bezeichnet ſie nur mit den lateiniſchen Anfangsbuchſtaben. Sie erklärt ausdrücklich, daß ſie die Sachen, welche ſie gar nicht berührt habe, deswegen nicht billige, daß ſie dieſes infame Buch ganz verdamme und es werth halte, in einem ewigen Stillſchweigen begraben zu werden. Sie verordnet, daß die Doctoren, welche die Approbation desſelben unterſchrieben haben, vor ihr an einem beſtimmten Tage erſcheinen ſollen, um Rechenſchaft zu geben, und im Falle des Ausbleibens aller Rechte der Facultät beraubt ſeyn ſollen. Es iſt der Mühe werth, aus dieſem Buche, welches unſtreitig auf den Befehl der Oberen, wiewohl unter einem erdichteten Namen, geſchrieben wurde, einige Sätze auszuzeichnen: Es iſt kein Wunder, daß gewiſſe Doctoren lehren, die Völlerey ſey erlaubt, um den Tod zu vermeiden, weil andere ſagen, ſie ſey erlaubt, um die Geſundheit zu erhalten

halten [h]). — Es iſt erlaubt, den Tod eines Andern zu wünſchen und ſich darüber zu freuen, nicht als über ein Uebel, welches ihm widerfährt, ſondern als über ein Gut, welches uns dadurch zufällt, z. E. um ſein Vermögen zu erben [i]). — Ich weiß nicht, ob noch ein anderer, als Baſ. Ponce, die Meinung für improbabel erklärt hat, daß ein Vater ſeine im Ehebruch betroffene Tochter, und ein Mann ſeine Frau tödten darf: denn nach meinem Urtheile iſt ſie in Anſehung der Autorität probabel, und in Anſehung ihres Grundes gewiß und evident [k]). — Wenn derjenige, welcher um Rath frägt, ihn nach der günſtigſten Meinung verlangt, ſo ſündigt der, welcher gefragt wird, wenn er ſich nicht nach der Neigung desjenigen accommodirt, welcher frägt, ſollte er auch die günſtigſte Meinung für improbabel halten [l]). — Ich denke, daß heutzutag alles beſſer unterſucht wird, deswegen leſe und befolge ich in allen Materien und vorzüglich in der Moral lieber die neuen als die alten Schriftſteller [m]). — Viele der berühmteſten Meiſter und Doctoren nehmen die Meinung an, daß der Gebot das Liebe an ſich nur im Augenblicke des Todes verpflichtet. — Das poſitive Gebot der Liebe Gottes und des Nächſten iſt nicht ſpeciell, ſondern allgemein, man thut ihm Genüge, indem man die andern Gebote erfüllt [n]). — Die Unterthanen können die recht-

h) Opuscule p. 3.

i) l. c. p. 6.

k) l. c. p. 102.

l) l. c. p. 27.

m) l. c. p. 191.

n) l. c. p. 66. 68.

rechtmäßigen Steuern nicht bezahlen [o]). — Der Pabſt kann weder in Sachen des Glaubens, noch auch in ſolchen, welche die guten Sitten betreffen, irren [p]). — Derjenige fällt nicht in die Excommunication, welcher einen Cleriker durch Gift in ſeinem Eſſen und Trinken tödtet. — Das canoniſche Recht, welches die Excommunication auf die Tödtung eines Clerikers ſetzt, ſagt: wenn einer gewaltſame Hand an ihn legt: dieß geſchieht aber bei der Vergiftung nicht, wenn man ihn anders nicht nöthigt, das Gift zu nehmen. — Wenn die Excommunication für diejenigen beſtimmt wäre, welche morden, und wenn der, welcher das Gift gegeben hätte, es vor dem Tode des Vergifteten bereuete, ſo würde er nicht in Excommunication verfallen [q]). — Ein Mönch, welcher aus wahrſcheinlichem Urtheile glauben würde, Gott habe ihm eine Diſpenſation gegeben, zu heirathen, könnte ſich wirklich verheirathen [r]). — Ein Diebſtahl von dreißig Realen iſt eine größere Sünde, als die Sodomie [s]) —

Es erregte großes Erſtaunen, als derſelbige Pabſt, welcher vorher die Apologie der Caſuiſten und eine Reihe Jeſuitiſcher Morallehren verdammt hatte, dem Könige im Jahr 1665. durch ſeinen Nuntius ein Breve übergeben ließ, in welchem er ſeinen Schmerz über dieſe und noch eine andere

o) l. c. p. 60.

p) l. c. p. 60. 177.

q) l. c. p. 283 ſq.

r) l. c. p. 244.

s) l. c. p. 25.

andere Cenſur (in welcher freilich die Freiheiten der gallikaniſchen Kirche wider die Behauptungen eines Schriftſtellers [t]) vertheidigt waren) der Sorbonne bezeugte und verlangte, daß beide wiederrufen werden ſollten. Er führte in ſeinem Breve weiter keinen Grund an, als daß die Cenſuren dem Anſehen des apoſtoliſchen Stuhls nachtheilig wären und dem Janſenismus, welcher eben jetzt ſeinem Tode nahe geweſen wäre, neues Leben gäben [u]). Die Männer, welche der König zur Unterſuchung dieſer Sache beſtellte, erſtatteten ihm einen Bericht, in welchem ſie in Beziehung auf die zweite Cenſur bemerkten, daß die Sorbonne wegen ihres Eifers für die Reinheit der ſittlichen Grundſätze die größten Lobſprüche verdiente, und daß man nicht glauben könnte, daß der Pabſt, indem er den Widerruf verlange, die ſchädlichen Lehren billigen wolle, welche in dem verdammten Buche enthalten wären. Der König achtete alſo die dringenden Vorſtellungen des Nuntius nicht, und ließ die Cenſuren in ihrer Kraft. Darauf gab der Pabſt eine Bulle [v]) heraus, in welcher er die beiden Cenſuren für null erklärte und verdammte. Er erklärte ſich auch hier nicht über die Gründe der Verdammung, ſagte aber, er behalte ſich vor, ein andermal ein ausführlicheres Urtheil über die Cenſuren und die in den Büchern des Vernant und Guimenius enthaltenen Meinungen zu ſprechen [w]). Die Bulle wurde zu Rom ange-

t) La defenſe de notre S. P. le Pape &c. contre les erreurs de ce tems par *J. de Vernant*. à Mets. 1658.

u) *Dupin* l. c. III. p. 305 ſq.

v) 25. Jun. 1665.

w) *Dupin* l. c. p. 305-312.

angeſchlagen, aber nicht in den gewöhnlichen Formen nach Frankreich geſchickt. Nur einige Exemplare derſelben wurden dort ausgeſtreut. Der Generaladvokat trat darauf im Parlemente auf und hielt eine Rede über dieſe Bulle. Er erklärte ſie für ungerecht und unhaltbar, da ſie zwei Cenſuren wider zwei äußerſt verderbliche Bücher verdamme, und nicht einmal ein Urtheil über dieſe Bücher fälle, alſo den ſchändlichen, unſittlichen Lehren derſelben den freien Lauf laſſe, da ſie der Sorbonne ein unbeſtreitbares Recht abſpreche — — Er führte unter andern den Umſtand an, daß man zu Rom die Sentenz wider Jean Chaſtel in den Index geſetzt habe — Er fand es abſolut nothwendig, die Bulle für null und nichtig zu erklären — Dieß geſchah auch in allen Formen durch ein Arret des Parlements, in welchem verordnet wurde, daß niemand dieſe Bulle behalten, leſen, bekannt machen, verkaufen, daß jeder, welcher Copien von derſelben beſäße, ſie einliefern ſollte, damit ſie unterdrückt würden, daß die Sorbonne in ihrem Rechte geſchützt und ihre Cenſuren einregiſtrirt werden ſollten, daß niemand die verdammten Sätze auf irgend eine Art lehren ſollte — Das Parlement ſchickte auch Commiſſaire in eine Verſammlung der Sorbonne, um ihr das Arret vorzuleſen, ſie zu ermahnen, in ihrem Eifer für die Reinheit der Lehre und der Sitten fortzufahren, und ſie des Schutzes des Gerichtshofs zu verſichern. Einer von ihnen, Harlay, hielt eine lange Rede, in welcher er unter andern ſagte, daß Amadeus alle Spaniſche und Italieniſche Caſuiſten erſchöpft und noch übertroffen habe, und den Mitgliedern der Sorbonne die Beiſpiele eines Gerſon,

Dailly, Clemengis und Almain vorhielt [x]). — Seitdem ruhte dieſe Sache in Frankreich, und die Cenſuren blieben in ihrer Kraft. Ueber die Bulle des Pabſts aber waren während des Streits zwei merkwürdige Schriften herausgekommen. Der Verfaſſer der einen war Arnauld [y]). Er griff die Bulle mit dem größten Nachdrucke an. Er bemerkte unter andern, daß dieſe Bulle das ungeheuerſte und erſtaunendſte ſey, was man je in der katholiſchen Kirche geſehen habe, daß die Cenſuren die ſchönſten, gemäßigtſten, paſſendſten, unzweifelhafteſten wären, welche die Sorbonne je abgefaßt habe, daß die Bulle verwegen, anmaßend, ärgerlich, ketzeriſch wäre. Der Verfaſſer der andern Schrift war Boileau [z]). Er redet von der Bulle in ſchonenderen Ausdrücken, und richtet ſeine Angriffe vorzüglich auf die Art und Weiſe, wie ſie gegeben wurde. Er zeigt jedoch, daß man derſelben keinen Gehorſam ſchuldig ſey, und daß ſie mit den heiligſten Grundſätzen des Evangeliums ſtreite.

Der Nachfolger dieſes Pabſts, Innocenz XI., ſchien die Ehre ſeines Vorgängers gewiſſermaßen retten und ſeine letzte Bulle ignoriren zu wollen, als er ſelbſt im Jahr 1679. eine Bulle herausgab, in welcher er damit anfieng, daß er das von ſeinem Vorgänger angefangene heilſame Werk, ſchädliche Lehren von unſchädlichen zu trennen, fortſetzen, und daher eine gewiſſe Anzahl ärgerlicher und praktiſch verderblicher Sätze verdammen wolle. Dieſer

x) *Dupin* l. c. 312–338.

y) Remarques ſur la bulle. S. *Dupin* l. c. 338–341.

z) Conſiderations reſpectueuſes. S. *Dupin* p. 341–45.

ſer ſind 65 an der Zahl. Sie wurden nicht alle bloß von Jeſuiten, ſondern zum Theil auch von Franciſcanern, Dominikanern und Andern gelehrt. Es ſind meiſtentheils Sätze, welche ich ſchon vorher gelegenheitlich angeführt habe; einige andere will ich hier auszeichnen: Der Unglaubige iſt wegen ſeines Unglaubens entſchuldigt, wenn er durch eine nicht ſonderlich wahrſcheinliche Meinung geleitet wird — Es iſt probabel, daß das Gebot der Liebe zu Gott nicht einmal alle fünf Jahre ſtrenge an ſich verbinde — Es verbindet nur alsdann, wenn wir verbunden ſind, gerechtfertigt zu werden, und keinen andern Weg zur Rechtfertigung haben — Wir ſind nicht verbunden, den Nächſten durch einen inneren und formellen Actus zu lieben — Dem Gebote der Nächſtenliebe können wir durch bloße äußere Handlungen genugthun — Man wird kaum bei Weltlichen, ſogar bei Königen, Ueberfluß antreffen, mithin iſt kaum Einer zum Almoſen verbunden, wenn es bloß vom Ueberfluſſe gegeben werden ſoll — Es iſt einem Sohne erlaubt, ſich über den von ihm im Rauſche verübten Vatermord zu freyen, wegen der großen Reichthümer, welche er erben wird — Es iſt erlaubt, mit einer gewiſſen Urſache zu ſchwören, ohne die Abſicht zu ſchwören, ſey es nun eine geringe oder wichtige Sache — Wenn einer allein oder vor Andern, auf Befragen oder von ſelbſt, zum Vergnügen oder aus irgend einer andern Abſicht beſchwört, etwas nicht gethan zu haben, was er wirklich gethan hat, und bei ſich ſelbſt etwas anders, was er nicht gethan hat, oder eine andere Handlungsweiſe, oder irgend etwas Anderes nicht Wahres denkt, ſo lügt er nicht und ſchwört nicht

falſch — Eine rechtmäßige Urſache, ſich dieſer Zweideutigkeiten zu bedienen, iſt, wenn es nothwendig oder nützlich iſt zum Wohlſeyn des Körpers, zur Ehre, zur Erhaltung des Vermögens oder zu irgend einem andern Actus der Tugend — Es iſt erlaubt, die Leibesfrucht, ehe ſie belebt iſt, abzutreiben, damit das Mädchen nicht, wenn ſie ſchwanger gefunden wird, getödtet oder infamirt werde — Es ſcheint probabel, daß kein Fötus, ſo lange er im Mutterleib iſt, eine vernünftige Seele habe, daß ſie jeder erſt bei der Geburt bekomme, folglich wird bei dem Abtreiben deſſelben kein Menſchenmord begangen [a]). —

Ungeachtet wiederholter Verdammungen fuhren die Jeſuiten doch fort, ihre ſittenloſen Lehren zu verkündigen und zu vertheidigen. Der Pabſt Alexander VIII. fand ſich veranlaßt, im Jahr 1690. ein Decret wider ſolche Lehren herauszugeben. In demſelben verdammte er nur zwei Sätze. Der eine war der: Die objective Güte einer Handlung beſteht in der Uebereinſtimmung des Objects mit der vernünftigen Natur, die formelle in der Uebereinſtimmung der Handlung mit der Sittenregel; dazu iſt es hinreichend, daß die moraliſche Handlung nach dem letzten Zweck hinſtrebe: folglich iſt der Menſch nicht verbunden zu lieben, weder im Anfang, noch im Fortgang ſeines moraliſchen Lebens. Alexander findet dieſen Satz neu und ketzeriſch. Der andere Satz war der: Eine philoſophiſche oder

a) prop. 4. 6. 7. 10. 11. 12. 15. 25. 26. 34. 35. Die Bulle findet ſich unter andern bei Franzoja l. c. p. 539 ſq.

oder moraliſche Sünde iſt eine menſchliche Handlung, welche mit der vernünftigen Natur und der Vernunft nicht übereinſtimmt, eine theologiſche und Todſünde aber iſt eine freie Uebertretung des göttlichen Geſetzes. Die philoſophiſche, obgleich ſchwer, iſt bei dem, welcher Gott nicht kennt oder jetzt nicht an Gott denkt, zwar eine ſchwere Sünde, aber keine Beleidigung Gottes, noch eine Todſünde, welche die Freundſchaft Gottes trennt, noch einer ewigen Strafe werth. Dieſen Satz erklärt der Pabſt für ärgerlich, verwegen und irrig. In einem zweiten Decrete, welches noch in demſelbigen Jahre erſchien, verdammte er übrigens auch 31 Sätze, welche größtentheils aus der Janſeniſtiſchen Moral hergenommen waren [b]). So wurde alſo die Jeſuitiſche Moral durch ganze Collegia, durch Univerſitäten, Facultäten, Parlemente, durch Verſammlungen der Geiſtlichkeit, durch Biſchöfe, ſelbſt durch Päbſte aufs feierlichſte verurtheilt. Zu den Verdammungen Jeſuitiſcher Morallehren unter öffentlicher Autorität kann man es auch rechnen, wenn Schriften der Ordensbrüder durch die Hand des Henkers zerriſſen und verbrannt wurden. Dieß widerfuhr Mariana's Schrift vom Könige, welche gerade um die Zeit, als Ravaillac mit dem Vorhaben umgieng, Heinrich IV. zu ermorden, in zwei Auflagen zu Paris erſchien. Dieß geſchah auch mit Santarell's Schrift über Ketzerei — und die Macht des Pabſts, worin er dieſem ſogar das Recht zuſchrieb, Könige mit dem Tode zu ſtrafen oder ſie ermorden zu laſſen.

Wie

b) S. beide Decrete bei *Franzoja* p. 541 ſq.

Wie aber, mit welchen Gründen, von welchen Schriftſtellern wurde die Moral der Jeſuiten beſtritten, und wie haben ſie ſich bei dieſen Angriffen benommen und dagegen vertheidigt? Obgleich darüber ſchon im vorhergehenden gelegenheitlich Manches vorgekommen iſt, ſo verdient doch dieſer Gegenſtand noch eine beſondere Unterſuchung.

Wider die Jeſuitiſche Moral erhob ſich bald eine große Menge von Schriftſtellern aus dem Schooße der katholiſchen Kirche ſelbſt. Es würde zu nichts nützen, die Namen derſelben und die Titel ihrer Schriften hier insgeſammt aufzuführen [c]). Nur diejenigen, welche ſich durch Originalität, Geiſt und Kraft am meiſten auszeichneten und am tiefſten in die Sache ſelbſt eindrangen, verdienen hier eine beſondere Kunde. Die Jeſuitiſche Moral überhaupt zu beſtreiten und zu widerlegen, erforderte eben keine beſondere Kunſt. Man durfte

c) Ich will nur einige hier anführen: *Esclapezius* contra moralem Jeſuitarum theologiam. Lovanii 1646. *Baronii* theologiae moralis adverſus laxiores probabiliſtas pars prior. Pariſ. 1665. Ejusd. Manuductionis ad moralem theologiam pars altera, qua Thomae vera mens de ſingulis vitae humanae ac chriſtianae officiis inter rigidas ac laxiores opiniones media defenditur. ibid. betritt die Mittelſtraße zwiſchen den Jeſuiten und Janſeniſten — *Gabrielis* ſpecimina moralis chriſtianae et moralis diabolicae. Bruxell. 1675. hernach unter dem Titel: Specimina moralia. Rom. 1680 *Caſſiani a S. Elia* Theologia moralis a corruptelis Jeſuitarum repurgata — Noch andere ſ. in *Buddei* Hiſtoria Juris nat. §. 14 ſq in Select. juris nat. et gent. Hal. 1704. Godeau, Biſchof von Vence, hatte bei ſeiner im Jahr 1668. herausgegebenen Ueberſetzung des N. T. mit die Abſicht, den Jeſuiten die reine Sittenlehre des Chriſtenthums entgegenzuſtellen.

durfte ſie nur darſtellen, wie ſie war, um ſie ſchon dadurch dem öffentlichen Abſcheu Preis zu geben, auch war es nicht ſchwer, zu zeigen, daß ſie mit der heiligen Schrift und der öffentlich angenommenen Kirchenlehre ſtreite; daher ſehen ſich die meiſten Schriften, welche gegen ſie erſchienen, ziemlich gleich, wenn ſie auch aus verſchiedenen Mönchsorden und Ländern kommen. Aber ſie ſo zu beſtreiten, um auf ein großes, gebildetes Publicum Eindruck zu machen, ihrem Witz und Scharfſinn ein gleiches oder noch ein größeres Maaß dieſer Talente entgegenzuſetzen, durch Geiſteskraft über ihre Ränke, Kunſtgriffe und ihren mächtigen Einfluß auf alle Gattungen von Menſchen zu ſiegen, durch ſtets wiederholte Schläge ſie zu ermüden und niederzuwerfen, und den Streit mit ihnen ſelbſt auf dem Gebiete der Fundamente und erſten Gründe der Moral zu führen — dieß war keine ſo leichte Aufgabe, und dieſe haben nur die Janſeniſten gelöſt. Im Kampfe mit ihnen haben die Jeſuiten, ohngeachtet aller Gegenwehr, ohngeachtet ſie alles, weltliche und geiſtliche Macht, Gewaltthätigkeit, Hinterliſt, Gelehrſamkeit, Witz gegen ſie aufboten, ſich in einer Ohnmacht gezeigt, wie ſonſt niemals, nur hier haben ſie nicht ſiegen können, nur hier haben ſie bald den Kampfplatz geräumt und den ihnen zugefügten Schaden niemals verwinden können. Hier ſtand die Jeſuitiſche Politik ſtille, und ſie gaben ihren Gegnern gleichſam die Waffen wider ſich in die Hände. Sie wollten das Heiligſte entſtellen und entweihen, und es ſo gleichfalls zu einem Werkzeuge ihrer Ordenszwecke machen, und ſanken ſelbſt kraftlos zurück. Zwar haben ſie auch noch nachher mit ihrer Unmoral ge-

nug

nug in der Welt gewirkt und die Menſchen durch Corruption der Sitten beherrſcht, auch wohl hie und da noch dieſelbe in Schriften vertheidigt, aber der Plan, die Unſittlichkeit zu dogmatiſiren und dadurch die reinern Sittenlehrer niederzudrücken und um Einfluß und Achtung zu bringen, wurde immer mehr von ihnen aufgegeben.

Die Janſeniſten verdienen in dieſer Geſchichte ein beſonderes Kapitel; hier kommen ſie nur als Beſtreiter der Jeſuitiſchen Moral vor. Da ſie ſtrenge Auguſtinianer und Moraliſten, die Jeſuiten aber meiſtentheils Moliniſten und laxe Sittenlehrer waren, ſo entſtand dadurch ein Gegenſatz zwiſchen beiden Partheien, welcher dadurch, daß die Jeſuiten aus dem Janſenismus ein Ding machten, welches gar nicht exiſtirte, noch vergrößert wurde. Es war aber in der That nicht bloß Partheigeiſt, es war edler Unwillen über die geſchändete Ehre des Chriſtenthums und der Kirche, es war reiner Eifer für Sittlichkeit, was einige treffliche Männer aufforderte, die Feder wider die Moral der Jeſuiten zu ergreifen.

Paſcal, geb. 1623 † 1662., einer der außerordentlichſten, genievollſten und größten Menſchen, ganz Original und Selbſterfinder in Mathematik und Phyſik, lieferte in ſeinen Provinzialbriefen auch ein Meiſterſtück des Witzes und der Satyre, der Beredſamkeit und des Styls, welches ohne Vorbild war, und bis auf den heutigen Tag von ſeiner Nation bewundert wird [d]).

Als

d) Man ſehe noch La Harpe's Urtheil im Lycée oder Cours de litterature T. VII. p. 199.

Als im Jahr 1656. in der Sorbonne gewiſſe Sätze aus den Schriften Anton Arnauld's, eines äußerſt tapfern und geſchickten Beſtreiters der Jeſuiten, unterſucht wurden, ſo glaubte der große Haufen, daß von äußerſt wichtigen Glaubensartikeln die Rede ſey. Paſcal befand ſich einmal in der Geſellſchaft ſeiner Freunde, man ſprach darüber, wie zu wünſchen wäre, daß jemand das Publicum über dieſe Sache aufklärte. Einer war der Meinung, man müßte eine Schrift verbreiten, in welcher gezeigt würde, daß bloß von unbedeutenden Wortſtreitigkeiten, von zweideutigen Ausdrükken, welche man nicht erklären wollte, und Chikanen die Rede ſey. Alle billigten dieſen Vorſchlag. Paſcal, welcher damals faſt noch nichts geſchrieben hatte, verſprach darüber einen Entwurf zu ſchreiben, in der Hoffnung, daß ein anderer ihn ausführen, ausſchmücken und in den Stand ſetzen werde, öffentlich zu erſcheinen. Statt eines Entwurfs ſchrieb er einen Brief, welcher auf den Rath eines Freundes ſogleich gedruckt wurde. Er fand einen reißenden Beifall bei Gelehrten und Ungelehrten, und brachte ganz die erwünſchte Wirkung hervor. Er betraf gewiſſe Lehren oder Ausdrücke von der Gnade, und war eben ſo belehrend, als witzig und unterhaltend geſchrieben. Die Jeſuiten trugen bei der Sorbonne den Sieg davon, welche die Cenſur über Arnauld ausſprach. Paſcal verbitterte ihnen dieſe Freude nicht wenig dadurch, daß er den zweiten, dritten und vierten Brief ſchnell auf einander folgen ließ, welche gleichfalls die Streitigkeiten über die Gnade betrafen, und die Ungerechtigkeit, Ungereimtheit und Nullität der Cenſur in das hellſte Licht ſetzten. Sie

wurden

wurden mit noch größerem Beifalle aufgenommen. Am Ende des vierten Briefs hatte er der Moral der Jeſuiten gedacht und Hoffnung gemacht, ſich ein andermal weiter über dieſelbe auszubreiten. Mit Ungeduld ſah das Publicum der Erfüllung dieſer Hoffnung entgegen. Paſcal ſchwankte lange, ob er nicht die Materie von der Gnade fortſetzen ſollte, mehrere Freunde riethen ihm dazu, weil ſein letzter Brief über dieſen Gegenſtand ſo viel Beifall gefunden, und daher das Publicum Belehrung über denſelben anzunehmen ſcheine. Er ſelbſt traute ſich zu, die Fragen über die Gnade, welche damals ſo viel Geräuſch machten, ſo klar und einfach erklären, und ſie ſo ſehr von den dunkeln und zweideutigen Ausdrücken der Scholaſtiker und den Zweideutigkeiten befreien zu können, daß er ſelbſt Jeſuiten nöthigen könnte, ſich der Wahrheit zu ergeben. Kaum aber hatte er angefangen, den Eſcobar zu leſen und die übrigen Caſuiſten zu durchgehen, ſo konnte er ſeinen Unwillen über die Greuel, welche er in dieſen Büchern fand, nicht zurückhalten. Er fand es dringend nothwendig, dieſe Abſcheulichkeiten der Verachtung und dem Spotte des Publicums Preis zu geben. Jetzt ſchrieb er ſeine Briefe nicht mehr mit derſelbigen Schnelligkeit, wie vorher, ein höheres, heiligeres Intereſſe trieb dieſen großen Geiſt an, alle ſeine Kräfte anzuſtrengen, und eine unglaubliche Sorgfalt an dieſe neuen Briefe zu wenden. Oft arbeitete er zwanzig Tage an einem Briefe. Einige fieng er ſieben- bis achtmal wieder an, um ihnen den möglichſten Grad von Vollkommenheit zu geben. Es ſind auch wahre Kunſtſtücke, und doch ſo voll Natur, daß man, wenn man ſie lieſt,

glaubt,

glaubt, man hätte ſie eben ſo ſchreiben können. Sie waren in einem ſo reinen, claſſiſchen Style geſchrieben, welcher zu damaliger Zeit einzig in ſeiner Art war. Die Talente des Scherzes, der Beredſamkeit, des Sarkasmus, der Dichtung vereinigten ſich aufs glücklichſte mit einander. Die Briefe ſind dramatiſch geſchrieben. Ein Jeſuit unterredet ſich mit Paſcal und ſchließt ihm ſelbſt die moraliſchen Herrlichkeiten ſeines Ordens auf, beantwortet ſeine Fragen über die moraliſche Ordenslehre, weiſt ihm die Stellen aus den Schriften der Jeſuitiſchen Väter nach. Alles geht ganz ernſthaft zu und doch ſpielen beide eine comiſche Rolle. Die Jeſuitenlehre wird ſchon durch dieſe Darſtellung lächerlich, und ſinkt, ohne Widerlegung, in ihr Nichts zurück. Es war keine geringe Aufgabe, aus ſo großen, voluminöſen ſcholaſtiſchen Werken eine ſolche Auswahl zu treffen, aus ſo vielen Stellen und aus einem ſolchen Stoffe ein ſo anziehendes Ganzes zu bilden, den Charakter des Jeſuiten und zugleich ſeinen eigenen feſtzuhalten und durchzuführen. Er ſelbſt fragt meiſt nur und ſucht Belehrung, er billigt weder die Meinungen des Jeſuiten noch tadelt er ſie offen, um den Jeſuiten nicht zurückhaltender zu machen, aber in ſeinen Fragen und Bemerkungen liegt doch oft die feinſte Satyre und die ſchärfſte Widerlegung verborgen. Der Eindruck, welchen der Leſer empfängt, wird dadurch verſtärkt, daß in dieſen Briefen nicht nur Dialog, ſondern zugleich Handlung und Erzählung iſt. So hatte alſo Paſcal, und zwar unter dem Namen Montalte, vier Briefe über die Lehre von der Gnade und die Cenſur der Sorbonne, und ſechs über die Moral der

Jeſuiten herausgegeben. Sie waren an einen Provincial, welcher ſein Freund war, gerichtet, und alle noch im Jahr 1656. erſchienen. Sie betrafen die Abſicht der Jeſuiten bei der Aufſtellung einer neuen Moral, die Probabilität und ihre Folgen, die Kunſtgriffe der Jeſuiten, um das Anſehen des Evangeliums, der Synoden und der Päbſte umzuſtürzen, die Methode, der Abſicht eine gewiſſe Richtung zu geben, ihre Lehren vom Morde, vom Wucher, von den Richtern, vom Genuſſe, vom Ehrgeiz, Neid, von der Leckerhaftigkeit, von zweideutigen Reden und Mentalreſtrictionen, von den Freiheiten, welche Mädchen erlaubt ſind, von der Kleidung des weiblichen Geſchlechts, vom Spiele, von Beichte, Genugthuung, Abſolution, nächſter Gelegenheit zu ſündigen, Contrition und Liebe Gottes, und noch einige andere. Montalte's Geduld hatte bis in den zehnten Brief ausgehalten, endlich bricht ſie ihm, und er macht ſeinem Jeſuiten eine offene und ſtarke Erklärung. Am Ende dieſes Briefs findet man folgende Stelle: "Ach mein Vater, ſagte ich, es giebt keine Geduld, welche gegen euch aushalten könnte, man kann nicht ohne Abſcheu hören, was ich ſo eben gehört habe. Es kommt nicht von mir ſelbſt, antwortete der Vater. Ich weiß es wohl, aber ihr habt keinen Abſcheu davor, ihr habt vielmehr Achtung vor den Urhebern dieſer Maximen. Glaubt ihr nicht, daß eure Beiſtimmung euch zum Theilnehmer an ihrem Verbrechen macht? — War es nicht genug, den Menſchen ſo viele verbotene Dinge durch die dabei angebrachten Milderungen erlaubt zu haben; mußte man ihnen noch Gelegenheit geben, die Verbrechen ſelbſt zu begehen,

hen, welche ihr durch die Leichtigkeit und Sicherheit der ihnen dargebotenen Abſolution nicht habt entſchuldigen können, mußte man zu dieſem Zwecke die Macht der Prieſter zerſtören und ſie verbindlich machen, mehr als Sclaven, denn als Richter, die hartnäckigſten Sünder zu abſolviren, und zwar ohne Aenderung des Lebens, ohne irgend ein Zeichen der Reue, als hundertmal gebrochene Versprechungen, ohne Buße, wenn ſie ſie nicht annehmen wollen, ohne die Gelegenheiten zu Laſtern zu verlaſſen, wenn es ihnen Unbequemlichkeiten macht? — Aber man geht noch weiter, und die Frechheit, mit welcher man die heiligſten Regeln des chriſtlichen Lebenswandels erſchüttert, geht bis zum gänzlichen Umſturze des Geſetzes Gottes. Man verletzt das große Gebot, welches das Geſetz und die Propheten umfaßt: man greift die Frömmigkeit im Herzen an: man nimmt den Geiſt weg, welcher das Leben giebt: man ſagt, daß die Liebe Gottes nicht nothwendig zur Seeligkeit iſt: man behauptet ſelbſt, daß dieſe Diſpenſation von der Liebe Gottes der Vortheil iſt, welchen Jeſus der Welt gebracht hat. Das iſt die höchſte Stufe der Gottloſigkeit. Der Preis des Bluts Jeſu iſt, uns von der Pflicht, ihn zu lieben, zu befreien! Vor der Menſchwerdung war man verbunden, Gott zu lieben, ſeitdem aber Gott die Welt ſo geliebt hat, daß er ihr ſeinen einzigen Sohn ſchenkte, ſo iſt die durch ihn losgekaufte Welt nicht mehr verbunden, ihn zu lieben! Seltſame Theologie unſerer Tage! Man wagt es, das Anathem aufzuheben, welches der heilige Paulus wider diejenigen aus-

ſpricht, welche den Herrn Jeſus nicht lieb haben! Man vernichtet, was der heilige Johannes ſagt: Wer nicht liebt, bleibt im Tode, und was Jeſus ſelbſt ſagt: Wer ihn nicht liebt, hält ſeine Gebot nicht! Man macht diejenigen, welche Gott niemals in ihrem ganzen Leben geliebt haben, des Anſchauens Gottes in der Ewigkeit würdig. Das iſt das vollendete Geheimniß der Bosheit. Oeffnet endlich die Augen, mein Vater, und wenn euch die übrigen Verirrungen eurer Caſuiſten nicht gerührt haben, ſo mögen euch dieſe letzten durch ihre ganz ausſchweifende Beſchaffenheit davon zurückbringen. Ich wünſche es von ganzem Herzen für euch und alle eure Väter, und ich bitte Gott, daß er ſie möge erkennen laſſen, wie falſch das Licht iſt, welches ſie an ſolche Abgründe geführt hat, und daß er diejenigen mit ſeiner Liebe erfüllen möge, welche es wagen, die Menſchen von derſelbigen zu diſpenſiren." Mit dieſem Briefe wollte Paſcal ſchließen. Er hatte wirklich den Geiſt der Jeſuitiſchen Moral hinreichend dargeſtellt und der Erfolg hatte ſeine Bemühungen über alle Erwartung gekrönt. Allein, während ſeine Briefe erſchienen, hatte ein Jeſuit elende Gegenbriefe herausgegeben [f]), durch welche

f) Die Jeſuiten haben ſie nachher geſammelt und in einem Bande drucken laſſen. Reponſes aux lettres provinciales. à Liege 1658. Dieſes Buch iſt in drei Theile eingetheilt. Der erſte enthält zwei allgemeine Antworten auf die Provinzialbriefe, der zweite eine beſondere Antwort auf die 10 erſten Briefe, welche in 29 Betrügereien eingetheilt iſt, der dritte die Antwort auf den 11ten und die 6 folgenden Briefe, ſammt der Bulle Alexander's VII. wider den Janſenius, und einige andere Stücke.

welche in der That Paſcal's Briefe nur deſto mehr ins Licht geſtellt wurden. Dieſer fand jedoch nöthig darauf zu antworten. Er gab alſo noch acht Briefe heraus, welche an die ehrwürdigen Jeſuitiſchen Väter ſelbſt gerichtet ſind. Hier nimmt er einen ſtrafenden, ernſten, entſcheidenden und ſarkaſtiſchen Ton an, auch hier zeigt ſich die logiſche Richtigkeit in Verbindung mit Eleganz. Die Jeſuiten hatten ihm die Vorwürfe gemacht, daß er heilige Gegenſtände ins Lächerliche ziehe, daß er gegen ſie wiederhole, was man ihnen ſchon oft geſagt habe, daß er ein heimlicher Calviniſt und Betrüger ſey, daß er Stellen aus Schriften der Jeſuiten entſtellt, verfälſcht, mißverſtanden, und falſch citirt habe, daß er in einer geheimen Verbindung ſtehe, welche das Evangelium, als eine apokryphiſche Geſchichte, ausrotten und den Deismus auf den Trümmern deſſelben erbauen wolle. Montalte vertheidigte ſich wider dieſe Vorwürfe, und ergriff dieſe Gelegenheit, die Jeſuitiſche Moral aufs neue zu beleuchten und dem Orden neue tödtliche Schläge zu verſetzen. Die Jeſuiten hatten auch Drohungen wider Paſcal gebraucht, welchen ſie doch damals ſchwerlich ſchon als den wahren Verfaſſer dieſer Briefe kannten. Dieß veranlaßte ihn im 12ten Briefe zu einer Erklärung, welche an ihm ſelbſt wahr geworden iſt: "Das iſt ein ſeltſamer und langer Krieg, wo die Gewalt die Wahrheit zu unterdrücken ſtrebt. Alle Anſtrengungen der Gewalt können die Wahrheit nicht ſchwächen, und dienen nur dazu, ſie mehr zu heben. Alles Licht der Wahrheit kann nichts ausrichten, um die Gewaltthätigkeit zufrieden zu ſtellen, es erbittert ſie nur noch mehr. Wenn Kraft

mit Kraft ſtreitet, ſo zerſtört die ſtärkere die ſchwächere; wenn man Raiſonnements einander entgegenſeʒt, ſo werden die wahren und überzeugenden diejenigen beſchämen und zernichten, welche nichts als Lüge und Eitelkeit für ſich haben; aber die Gewalt und die Wahrheit können nichts über einander ausrichten. Man behaupte jedoch nicht, daß die Sachen gleich ſind: denn es iſt der große Unterſchied, daß die Gewalt nach Gottes Anordnung nur einen beſchränkten Lauf hat, und daß Gott ihre Wirkungen zum Ruhme der Wahrheit, welche ſie angreift, gereichen läßt, ſtatt daß die Wahrheit ewig beſteht und endlich über ihre Feinde triumphirt, weil ſie ewig und mächtig, wie Gott ſelbſt, iſt." Im 15ten Briefe ſieht ſich Montalte durch die beſtändigen Verleumdungen, welche die Jeſuiten über ihn und die Janſeniſten ausſtreuten, veranlaßt, ein Geheimniß ihres Ordens aufzuſchließen, daß ſie nämlich die Verleumdungsſucht von der Zahl der Laſter ausſchließen. Der 17te und 18te Brief iſt an den Jeſuiten Annat gerichtet, welcher eine Schrift wider die Janſeniſten und Montalten herausgegeben hatte [g]), in welcher er den letzten aufs beſtimmteſte der Ketzerei beſchuldigte, ihm ſagte, daß er auf ſeine Briefe keine Antwort verdiene, als daß er ein Ketzer ſey und als ſolcher keinen Glauben verdiene, und in welcher er auch Portroyal mit den beſchimpfendſten Schmähungen überhäufte. Montalte erklärt, daß er kein Portroyaliſt, kein Janſeniſt, kein Prieſter, kein Doctor, von keiner Secte, ſondern gut katholiſch, aber unabhängig, und feſt entſchloſſen ſey, die

g) La bonne foi des Jauſeniſtes — Paris 1656.

die Jeſuitiſchen Maximen mit aller ſeiner Kraft zu bekämpfen. Er ſucht übrigens die gekränkte Ehre der Janſeniſten und der Nonnen von Portroyal wider die Jeſuitiſchen Schmähungen zu retten. Er entfernt von den Janſeniſten den Verdacht, daß ſie, wie Calvin, die Gnade für unwiderſtehlich halten. Die beiden Briefe ſind mit ganz außerordentlicher Bündigkeit, Kunſt und Feinheit über eine ſehr verworrene und ſtreitige Materie geſchrieben [h]). Die Provinzialbriefe wurden bald durch viele Ausgaben vervielfältigt und in mehrere Sprachen überſetzt [i]). Nikole überſetzte ſie unter dem Namen Wilhelm Wendrök's, Doctors der Theologie zu Salzburg, mit zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen ins Lateiniſche [k]), und auch dieſe Ueberſetzung hat mehrere Ausgaben erlebt, ſo wie auch die Noten ins Franzöſiſche überſetzt wurden [l]). Von Jeſuitiſcher Seite kamen mehrere Gegenſchriften von Annat, Pirot, Moya, Fevre [m]), Des Champs [n]), Daniel

h) Ein Fragment von einem 19ten Brief hat Boſſut in den Oeuvres complets de *Bl. Pascal.* 5 Voll. Paris 1779. geliefert.

i) Sie kamen franzöſiſch, lateiniſch, ſpaniſch und italieniſch auf einmal Cölln 1684. heraus.

k) — cum notis, quibus tum Jeſuitarum adverſus Montaltium criminationes repelluntur, tum praecipua theologiae moralis capita a novorum Caſuiſtarum corruptelis vindicantur — Colon. 1658.

l) Les Provinciales — — avec les notes de *G. Wendrock.* Traduites en françois. nouv. edit. 3 Voll. 1712.

m) *Bernh. Stubrockii* Notae ad notas *G. Wendrockii.* — 1659. oder Ejusd. Apologeticus doctrinae moralis S. J. Lugd. 1670.

n) Quaeſtio facti de ſententia theologorum ſocietatis circa opiniones probabiles. Pariſ. 1659.

niel o) und Andern heraus. Von dieſen Schriften und ihren Schickſalen iſt zum Theil ſchon oben geredet, zum Theil werden ſie nachher als Vertheidigungsſchriften für die Jeſuitiſche Moral überhaupt wieder in Betracht kommen. Die Jeſuiten brachten es wirklich dahin, daß die Provinzialbriefe von den Parlementern zu Aix 1657 und Paris 1660 zum Feuer verurtheilt wurden p), und daß auch der Pabſt Alexander VII. 1656. ſie verdammte, welches aber ihren Ruhm weder vermindern, noch erhöhen konnte q).

Anton Arnauld, Doctor der Sorbonne † 1694. war aus einer Familie, in welcher der Haß gegen die Jeſuiten ſchon lange einheimiſch war. Sein Vater, ein Parlementsadvokat, hatte die Sache der Univerſität wider die Jeſuiten mit großer Beredſamkeit und Geſchicklichkeit geführt, ſuchte die Richter zu überzeugen, daß ſie durchaus im Reiche nicht geduldet werden müßten, und, als man ſie nach ihrer Verbannung wieder aufnehmen wollte, ſuchte er es durch eine herausgegebene Schrift zu verhindern. Der Sohn wurde ſchon dadurch ſelbſt ein Gegenſtand des Haſſes und der Verfolgung der Jeſuiten, noch mehr, als er in Schrif-

o) Reponſe aux lettres provinciales de *L. de Montalte* ou Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe. à Cologne 1694. 1696. Bruxelles 1697.

p) Dieß haben Einige bezweifelt, es iſt aber ausgemacht. S. *Bayle* Art. *Pascal* Not. L.

q) Merkwürdig ſind Paſcal's eigene Erklärungen über ſeine Provinzialbriefe, Penſées p. 373 ſq. ed. *Boſſut.* Daß er bei den Anführungen aus den caſuiſtiſchen Werken der Jeſuiten auch fremde Beihülfe gehabt, leugnet er gar nicht.

Schriften, welche mit viel Stärke und Gelehrſamkeit geſchrieben waren, die Parthie des Janſenius nahm. Sie brachten es dahin, daß er von der Sorbonne verdammt und ausgeſchloſſen wurde. Seit dieſer Zeit lebte er theils einſam in der Nähe von Portroyal, theils, weil er ſich im Reiche nicht ſicher glaubte, im Auslande, wo er ſich nur einer kleinen Anzahl von Freunden zu erkennen gab. Bis an ſeinen Tod fuhr er fort, wider die Jeſuiten zu ſchreiben. Auch ihre Moral griff er mit der ihm eigenen Energie, Penetration und Gelehrſamkeit an. Er iſt wahrſcheinlich der Verfaſſer des Buchs, welches unter dem Titel: Theologiſche Moral der Jeſuiten wider die guten Sitten der Chriſten überhaupt, franzöſiſch 1643 und lateiniſch 1645. herauskam r), und welches die Jeſuiten Cauſſin s) und le Moine t) in beſondern Schriften beſtritten haben. Er denuncirte die moraliſchen Ketzereien der Jeſuiten dem Pabſte, den Biſchöfen, den Fürſten, den Obrigkeiten, dem ganzen Publicum u). Er gab manche anonymiſche Schriften wider ſie heraus

r) *Dupin* XXXVIII. 647. giebt jedoch den Biſchof Hallier von Cavaillon für den Verfaſſer aus.

s) Reponſe au livre intitulé: la Theol. mor. des Jeſ. Paris 1644.

t) Manifeſte apologetique pour la doctrine des Jeſuites contre une prétendüe theol. mor. Paris 1644.

u) Nova haereſis in theologia morali, denuntiata pontifici, epiſcopis, principibus et magiſtratibus. Colon. 1689. Haereſis impia adverſus praeceptum de Deo amando reſuſcitata, poſt ſolennes ab eccleſia factas condemnationes per theſin apud Jeſuitas publice defenſam. Colon. 1690.

aus, als deren wahrer Verfaſſer er niemals bekannt geworden iſt. Eine Schrift, welche unter dem Titel: Praktiſche Moral der Jeſuiten herausgekommen iſt, hat ihn wenigſtens den letzten ſechs Bänden nach zum Verfaſſer; ſie iſt hiſtoriſch und erzählt viele ſchlechte Streiche von den Jeſuiten v). Wollte man ſolche Schriften in die Geſchichte ihrer Moral hereinziehen, ſo würde man gar kein Ende finden.

Nikole wurde in den Anmerkungen und Abhandlungen, mit welchen er die Provinzialbriefe herausgab, nicht bloß ein Apologete dieſer Briefe, ſondern er beſtritt auch darin die Moral der Jeſuiten aufs neue und machte das Publicum noch mehr mit derſelben bekannt. Paſcal hatte ſelbſt ſchon in ſeinen acht letzten Briefen die Vorwürfe und Verleumdungen widerlegt, zu welchen die Jeſuiten durch ſeine vorhergehenden Briefe veranlaßt worden waren. Einige hatte er jedoch unbeantwortet gelaſſeu. Die Jeſuiten benutzten dieß, um viele Leute zu überreden, daß Paſcal darauf nicht habe antworten können, und um dadurch ſeine Redlichkeit und Aufrichtigkeit verdächtig zu machen. Nikole wollte alſo alle ihre Vorwürfe beantworten und die Ehre Paſcal's retten. Mit großer Sorgfalt ſuchte er in den Apologeten der Geſellſchaft Jeſu alle mögliche Einwen=

v) La morale pratique des Jeſuites, où elle eſt repréſentée en pluſieurs hiſtoires, arrivées dans toutes les parties du monde. Extrait ou de livres très autoriſés et fidelement traduits ou de mémoires tres ſûrs et indubitables. nouv. edit. T. I. II. Amſterd. 1746. III. Nancy 1734. IV. ohne Druckort 1718. V. – 1717. VI. Nancy 1735. VII. 1716. VIII. 1716.

Einwendungen auf, ſtellte ſie zuſammen und widerlegte ſie mit der pünktlichſten Genauigkeit. Er blieb aber dabei nicht ſtehen, ſondern miſchte Unterſuchungen über die wichtigſten moraliſchen Fragen ein, erklärte die allgemeinen Principien der chriſtlichen Moral, beſtritt den Jeſuitiſchen Antimoralismus, und lieferte Beiträge zur Geſchichte der Moral. Was die moraliſchen Principien betrifft, welche er den Jeſuiten entgegenſtellte, ſo ſind es folgende: Der Zweck der ganzen Moral geht dahin, die menſchlichen Handlungen einer Regel zu unterwerfen. Bei dieſen Handlungen kommt es darauf an, was nothwendig ſey, damit es menſchliche, und damit es gute Handlungen ſeyen. Man nennt ſie menſchlich, wenn ſie freiwillig ſind, ihre Güte aber hängt theils von der Regel ab, mit welcher ſie übereinſtimmen müſſen, theils von dem Zwecke, auf welchen ſie ſich beziehen müſſen. Es giebt zwei Regeln für die menſchlichen Handlungen: Gewiſſen und Geſetz Gottes; es giebt nur Einen Zweck, nämlich Gott, als Gegenſtand der Liebe. Dieſe Principien, welche die Caſuiſten ganz umgeſtürzt hatten, richtet Nicole wieder auf, und erläutert ſie in vielen Stellen. Schon Paſcal hatte in ſeinem vierten Briefe gezeigt, was erfordert werde, wenn eine Handlung freiwillig ſeyn ſoll. Nicole ſucht in den Noten daſſelbige zu beweiſen und ſtürzt die Lehre des Apologeten der Caſuiſten von den guten Gedanken, an welche man nicht denkt, nieder. In den Anmerkungen zum fünften Briefe vertheidigt er Gewiſſen und Geſetz Gottes als die einzigen wahren Sittenregeln, ſtürzt die Probabilität, über welche er eine ausführliche Unterſuchung an-

anſtellt, nieder, beweißt, daß eine im Naturrechte falſche Regel, wenn ſie auch von hundert Caſuiſten für probabel gehalten wird, nicht von der Sünde befreit, daß man nicht, ohne zu ſündigen, der weniger probablen und ſicheren Meinung folgen kann, er ſetzt die Conſequenzen, welche die Caſuiſten aus ihrer Probabilitätslehre ableiten, ins Licht, und zeigt, daß es durchaus nicht erlaubt iſt, verſchiedene Caſuiſten zu befragen, in der Abſicht, der Meinung zu folgen, welche uns beſſer gefallen wird, und daß es auch den Caſuiſten nicht erlaubt iſt, nach einer Meinung zu antworten, welche ſie für falſch in der Speculation halten, weil ſie für diejenigen, von welchen ſie befragt werden, angenehmer iſt. In den Abhandlungen und Anmerkungen zum 10. Briefe widerlegt er mit beſonderer Gründlichkeit die Lehren der Jeſuiten von der Liebe zu Gott. Unter dieſen hatte vorzüglich Sirmond dieſe Materie in ein paar beſondern Schriften abgehandelt. Er unterſchied zwiſchen der Liebe der Empfindung und der That, oder zwiſchen affectiver und effectiver Liebe, und behauptete, jene ſey nur auf eine ſanfte Art, nicht unter Androhung von Strafe und Verdammniß, dieſe aber nach aller Strenge vorgeſchrieben, jene würde durch eine ſtrenge und drohende Verpflichtung nur zerſtört werden. Nicole lehrt dagegen, daß beide Gattungen von Liebe unzertrennlich ſeyen, daß auch die innere Liebe Gottes nothwendig zur Seeligkeit, daß man zu derſelben ſtreng verpflichtet ſey, daß Jeſus und die Apoſtel ſie ausdrücklich zur Pflicht machen, daß ſie eine Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, d. i. eine innere Liebe Gottes fordern. Weil die Je-

ſuiten

ſuiten ſich auch von den mehr untergeordneten Principien der Moral entfernt hatten, ſo bemüht ſich Nicole, auch dieſe wider ſie zu retten. Dieß thut er vorzüglich in einer Abhandlung über die kirchlichen Geſetze, welche dem ſiebenten Briefe beigefügt iſt. Hier widerſetzt er ſich vorzüglich der Behauptung der Jeſuiten, daß Kirchengeſetze durch den Nichtgebrauch abgeſchafft werden können. Anderswo beſtreitet er die Ausnahmen, durch welche die Jeſuiten die Gebote Gottes ſchwächen, und verwirft alle diejenigen, welche nicht auf die heilige Schrift oder Tradition gegründet ſeyen. In einer Note zum ſiebenten Briefe deckt er das Täuſchende ihrer Methode in der Richtung der Abſicht auf. Dieß ſind nur die allgemeinern und wichtigern Materien dieſer Noten und Abhandlungen, woraus zugleich erhellt, wie und von welchen Seiten Nicole das ganze Gebäude erſchütterte, die ſpeciellern und minder wichtigen brauchen hier nicht angeführt zu werden. Zwei Hauptgegner ſind es, welche er bekämpft, jener Jeſuit, welcher während Paſcal ſeine Provinzialbriefe herausgab, immer Antworten auf dieſelbige erſcheinen ließ, und Pirot, der Verfaſſer der Apologie der Caſuiſten. Er erinnert übrigens ausdrücklich, daß es weder ihm noch Paſcal'n darum zu thun ſey, Haß gegen die Jeſuiten, ſondern gegen ihre Meinungen und gegen das Laſter zu erregen.

Noch war die Jeſuitiſche Ordensmoral von keinem ihrer Gegner mit einer gewiſſen Vollſtändigkeit, in einer ſyſtematiſchen Ordnung, und mit einer ſorgfältigen Ausziehung von Stellen aus ihren Büchern dargeſtellt, noch war der Beweis nicht

nicht ſtrenge und ausführlich geführt worden, daß dieſe Moral wirklich Ordenslehre ſey. Dieß Verdienſt erwarb ſich Nikl. Perrault, Doctor der Sorbonne † 1667. [w]). Mit unbeſchreiblicher Mühe durchlas er die moraliſchen Bücher der Jeſuiten, zog ſie aus, brachte die Irthümer, welche ſie in die chriſtliche Moral eingeführt hatten, unter gewiſſe Titel, ſtellte ſie mit großer Nettigkeit und Klarheit dar, miſchte unter die Darſtellung eine ſtets fortgehende Widerlegung, und führte einen langen Beweis, daß alle dieſe Bücher mit Erlaubniß und Billigung der Oberen des Ordens gedruckt worden wären. Er übergab die Handſchrift einigen Freunden, ihr Urtheil darüber zu hören, ſtarb aber, ehe er ſie zurück erhielt, und konnte ſie, nachdem ſie von ſeinen Freunden des Drucks würdig erkannt worden war, nur noch einem derſelben empfehlen. Dieſe für Geiſt, Herz und Körper äußerſt angreifende Arbeit hatte ſeinen Tod beſchleunigt [x]). Ein paar Jahre nach ſeinem Tode erſchien ſie, jedoch ohne ſeinen Namen, welchen man der Wuth und den Schmähungen der Jeſuiten nicht ausſetzen wollte. Sie war in der That ſehr verdienſtlich und hat ſehr wohlthätige Wirkungen hervorgebracht. Ueberall ſind die Schriften der Jeſuiten aufs pünktlichſte nach-

w) La Morale des Jeſuites, extraite fidelement de leurs livres, inprimez avec la permiſſion et l'approbation des ſuperieurs de leur compagnie. Par un docteur de Sorbonne. 3 Tomes. à Mons 1669.

x) — enfin il fallut ſuccomber ſous un travail ſi penible et affligeant. Sa patience ſe trouva epuiſée. La douleur de voir la morale de Jeſus Chriſt ſi horriblement defigurée s'empara de ſon coeur et le jetta dans une langueur, qui le deſſecha peu à peu et le ravit à l'egliſe — Avertiſſ. T. I.

nachgewieſen und die Stellen aus denſelben ange- führt. Das Ganze iſt in drei Haupttheile ge- bracht: Principien der Sünde — Mittel wider die Sünde — beſondere Pflichten. Perrault führt den vollſtändigen Beweis, daß die Jeſuitiſche Caſuiſtik die Principien der Sünde nährt, und und zwar ſowohl die innnere, Begehrlichkeit, Un- wiſſenheit, böſe Gewohnheiten und Abſichten, als auch die äußere, nämlich Gegenſtände, die zur Sünde reitzen, Gelegenheiten zum Böſen, böſe Beiſpiele, menſchliche Autorität, Vernünftelei, Probabilität, daß ſie die Mittel wider die Sünde ſchwächt oder zerſtört, und zwar ſowohl die innern, welche die Gnade im Herzen wiederherſtellen, näm- lich Glauben, Gebet, Buße, gute Werke, Ge- braucht der Sacramente, als auch die äußern, nämlich heilige Schrift, Gebote Gottes und der Kirche, daß ſie endlich alle Pflichten untergräbt, alle Laſter entſchuldigt und Sittenverderbniß unter alle Claſſen von Menſchen bringt.

Selbſt ein Jeſuit trat wider den Probabi- lismus auf und wollte beweiſen, daß er keines- wegs Lehre des Ordens ſey. Gonzalez, ein Spa- nier, fieng im Jahr 1671. an, eine Schrift über dieſen Gegenſtand auszuarbeiten, und hatte die Ab- ſicht, ſie dem Ordensgeneral Oliva zu widmen. Als er 1676. Profeſſor der Theologie zu Sala- manca wurde, vermehrte er ſie noch ſehr, wurde aber immer verhindert, ſie herauszugeben. Im Jahr 1687. nahm er ſie mit ſich nach Rom, wo er ſie erſt, nachdem er ſelbſt Ordensgeneral geworden war, drucken ließ. Er beweiſt in der- ſelben, daß der Probabilismus nicht von der Ge-

ſellſchaft

ſellſchaft Jeſu erfunden worden ſey. Er meint, daß er im Jahr 1571., wo der Franciſcaner Anton von Cordua gelehrt habe, man müſſe unter zwei gleich probablen Meinungen die ſicherere wählen, noch nicht aufgeſtellt geweſen ſey. Aber im Jahr 1592. habe der Auguſtinianer Salonius zu Venedig einen Tractat über Recht und Gerechtigkeit drucken laſſen, wo er behaupte, daß Jeder unter zwei probablen Meinungen in der Praxis die weniger probable wählen könne, und daß dieß der Gedanke mehrerer, auch Thomiſtiſcher Lehrer, ſey. Das darauf folgende Jahr habe der Jeſuit Valentia davon, wie von einer insgemein angenommenen Meinung, geſprochen. Der erſte Jeſuit aber, welcher ganz ausdrücklich dieſe Meinung angenommen habe, ſey Vasquez, welcher ſich 1598. für dieſelbige erklärt habe, und ſeit dieſer Zeit bis 1656. ſey ſie von den Meiſten, welche dieſe Frage behandelt haben, angenommen worden. Gonzalez behauptet ſogar, daß die Jeſuiten die erſten geweſen ſeyen, welche jene Meinung beſtritten haben. Er führt drei, nämlich Ferdinand Rebelle, Paul Comitolus und Andreas le Blanc an, welche ſich wider die Probabilität erklärt haben, ehe irgend jemand ſie angriff. Er entſchuldigt diejenigen, welche ſie erfunden und befolgt haben, und ſchreibt ihnen gute Abſichten zu. Er meint, daß ſie nicht durch die Neuheit ihrer Entdeckung ſich haben Credit verſchaffen, noch den Leidenſchaften der Menſchen haben ſchmeicheln, ſondern nur die Chriſten vor zwei Extremen haben verwahren wollen, ein zu weites oder ein zu enges Gewiſſen zu haben. Er ſelbſt unterſcheidet zwei Bedeutungen, in

in welchen der Satz, daß man der weniger probablen Meinung folgen, und die probablere und ſicherere verwerfen dürfe, genommen werden könne. In der erſten Bedeutung beruht die Probabilität auf der Zahl angeſehener Schriftſteller, welche eine Meinung behauptet haben, in der zweiten beruht ſie auf dem Nachdenken des Individuums, auf den Gründen, welche es in der Vernunft und dem göttlichen Geſetze für eine Meinung findet. In dem erſten Sinne giebt Gonzalez zu, daß man der weniger probablen Meinung folgen dürfe, beſonders wenn die auf Zahl und Autorität der Lehrer gegründete Probabilität die andere nicht bedeutend überwiegt. In dem zweiten Sinne aber iſt er vollkommen überzeugt, daß man immer die mehr probable und ſichere Meinung vorziehen müſſe. Er will, daß der Menſch in moraliſchen Dingen unpartheiiſch die Wahrheit erforſche, und immer nur das wähle, was er nach aufrichtiger Prüfung für das Beſte erkenne. Nach dieſen richtigen Entſcheidungen aber, welche freilich der herrſchenden Lehre des Ordens ganz zuwider waren, erklärt er, der Ordensgeneral, doch, daß er die Jeſuitiſchen Väter nicht verbindlich machen will, ſeiner Meinung zu folgen, daß er ihnen vollkommene Freiheit läßt, diejenige Meinung anzunehmen, welche ſie nach ſtrenger Prüfung am beſten begründet finden werden.

Wie ſich die Jeſuiten bei dieſen Beſtreitungen benommen und ſich wider dieſelbe vertheidigt haben, erhellt zum Theil ſchon aus dem, was bereits erzählt worden iſt; es bedarf jedoch noch einer beſondern Auseinanderſetzung.

Anfangs leugneten die Jeſuiten, was ihnen zur Laſt gelegt worden war, und verſuchten, die Leute zu überreden, daß es lauter Unwahrheit und Verleumdung ſey. Als man ihnen das Gegentheil gar zu evident bewies, ſo behaupteten ſie, daß es nur die Lehre einiger Jeſuiten, nicht aber des Ordens ſey. Nachdem man ihnen gezeigt hatte, daß die Bücher, in welchen dieſe Lehren enthalten ſeyen, nur unter der Billigung der Ordensobern gedruckt ſeyen und einſtimmig von vielen Jeſuitiſchen Schriftſtellern vorgetragen worden, ſo wollten ſie nicht nur zeigen, daß man viele Stellen aus ihren Büchern verdreht und verfälſcht habe, ſondern ſie übernahmen auch jetzt öffentlich die Vertheidigung dieſer Lehren und überhäuften zugleich ihre Gegner mit den abſcheulichſten Schmähungen. Bei der Vertheidigung ihrer Moral ſuchten ſie gewöhnlich gar nicht ihre ſchändlichen Meinungen zu mildern und zu beſchränken, ſondern ſie machten es faſt noch ärger, als ihre Vorgänger, und brachten nun ihre Greuel, welche vorher nur in dicken lateiniſchen Folianten verſteckt lagen, auch vor das große Publicum, wodurch ſie ſich ſelbſt mehr ſchadeten, als ihren Gegnern. Zudem kamen ſie dieſen an Geiſt, Geſchmack und nützlicher Gelehrſamkeit diesmal nicht gleich. Eine gewiſſe Rohigkeit, Abgeſchmacktheit und Gemeinheit zeichnete ihre apologetiſchen Schriften aus, und, wenn ſie ſchön ſchreiben wollten, ſo war es pedantiſche, ſchulgerechte Ziererei. Die Pirot und Moya konnten ſich mit den Paſcal und Arnauld auf keine Weiſe meſſen. Am glücklichſten waren ſie noch, wenn ſie ihre Gegner aus gewiſſen Schriftſtellen beſtritten. Da von beiden Seiten die durchgängige

gängige Inſpiration der heiligen Schrift angenommen und doch in gewiſſen Schriftſtellen auch Unſittliches gelehrt, ja von Gott ſelbſt geboten war, auch böſe Beiſpiele ohne Mißbilligung oder gar mit Billigung erzählt waren, ſo hatten hier die Jeſuiten gewonnen Spiel und ihre Gegner einen harten Stand.

Schon der Jeſuit bei Paſcal vertheidigt die Moral ſeines Orden ſo [y]): "Unſer vornehmſter Zweck würde geweſen ſeyn, keine andere Maximen, als die des Evangeliums, in ihrer ganzen Strenge feſtzuſetzen. Man ſieht es auch genug an der Regelmäßigkeit unſerer Sitten, daß, wenn wir Andern etwas nachlaſſen, dieß vielmehr aus Herablaſſung, als Abſicht geſchieht. Wir ſind dazu genöthigt. Die Menſchen ſind heutzutag ſo verdorben, daß, da wir nicht machen können, daß ſie zu uns kommen, wir zu ihnen gehen müſſen. Sonſt würden ſie uns verlaſſen, ſie würden es noch ſchlimmer machen und ſich jeder Ausſchweifung überlaſſen. Um ſie zurückzuhalten, haben unſere Caſuiſten die Laſter in Betracht gezogen, zu welchen man in allen Ständen am meiſten geneigt iſt, um, ohne jedoch die Wahrheit zu verletzen, ſo ſanfte Maximen feſtzuſetzen, daß man ſehr ſchwierig ſeyn müßte, wenn man nicht damit zufrieden wäre. Der vornehmſte Zweck, welchen ſich unſere Geſellſchaft zum Beſten der Religion vorgeſetzt hat, iſt der, niemand, wer es auch ſey, zurückzuſtoßen, um die Welt nicht zur Verzweiflung zu bringen. Wir haben alſo Maximen für alle Gattungen

y) Lettr. VI. p. 7.

tungen von Perſonen, für Prieſter, Mönche, Edelleute, Dienſtboten, Reiche, Kaufleute, Unglückliche, Arme, für fromme und nichtfromme Frauen, für Verheirathete, für unordentliche Leute. Nichts entgeht unſerer Vorſicht." So vertheidigt dann auch Pirot die Jeſuitiſche Ordensmoral. Er ſagt irgendwo in ſeiner Apologie der Caſuiſten: "Ja wir haben ſolche Grundſätze behauptet, aber wir hatten gute Gründe dazu." Zu dieſen Gründen gehörte auch der, daß man die Menſchen nehmen müſſe, wie ſie einmal ſeyen, daß man ſich nothwendig nach ihnen accommodiren müſſe, um etwas bei ihnen auszurichten, daß man durch eine eiſerne Strenge ſie nur zurückſtoße und ſich ſelbſt lächerlich mache. Außerdem zeigte Pirot, daß die Jeſuiten nicht die Erfinder der Moral wären, wegen welcher ihnen ſo große Vorwürfe gemacht werden, daß ſchon vorher Mönche aus verſchiedenen Orden, Scholaſtiker, Caſuiſten, Summiſten, Canoniſten, Biſchöffe ſolche Grundſätze ohne Anſtoß vorgetragen hätten, daß die Jeſuiten ſogar manche dieſer Grundſätze aus der heiligen Schrift ſelbſt darthun könnten. Er legte ſeinen Gegnern verwickelte caſuiſtiſche Fälle und Colliſionen vor, und fragte ſie, ob ſie dann im Stande ſeyen, ſie nach einer beſtimmten, zuverläſſigen Regel zu entſcheiden, ob ſie hier mehr vermögen, als die Jeſuiten? Er griff die Allgemeinheit, Feſtigkeit und Gleichförmigkeit der Moral nach der Weiſe der Pyrrhonier an, und forderte ſeine Gegner auf, ihn zu widerlegen [z]). Der

z) Bayle Art. Loyola Not. T. ſagt: Disputez tant qu'il vous plaira ſur des queſtions de Logique, mais dans la

Der Verfaſſer der Apologie, welche ſonſt nichts als Frechheit, Verwegenheit, Rache und Mord athmet, wimmert übrigens wie ein Kind und ſucht das Mitleiden des Publicums rege zu machen, wenn er auf Paſcal's Spöttereien kommt. Die Stelle iſt merkwürdig genug, um ihn ſelbſt hier reden zu laſſen: "Die grauſamſten Strafen ſind nicht immer diejenigen, welche man in der Verbannung, am Galgen, auf dem Rade aus- ſteht. Was man die Märtyrer leiden ließ, wel- che man mit Honig rieb, um ſie nachher den Sti- chen der Weſpen auszuſetzen, war grauſamer, als manche andere Strafen, welche ſchrecklicher ſcheinen und mehr Mitleiden erregen. Die Verfolgung, welche die Jeſuiten durch die Bouffonnerieen von Portroyal ausgeſtanden haben, hat etwas Aehn- liches: ihre Tyrannen haben aus Süßigkeiten, welche mit einem grauſamen Scherze vergiftet wa- ren, das Werkzeug ihrer Strafen gemacht, und die Welt hat ſie verlaſſen und den blutigen Stichen der Verleumdung dahingegeben. — Ich zweifle nicht, daß Verbannung und Marterthum weniger ſchmerz- haft und erträglicher waren, als daß ſich die Ge- ſellſchaft Jeſu unter dieſen Spöttereien ganz verlaſ- ſen ſah: denn in den entfernten Provinzen wurden die Väter geehrt, ſtatt daß ſie hier mißhandelt werden,

la morale contentez vous du bon ſens et de la lumiere, que la lecture de l'evangile repand dans l'eſprit: car ſi vous entreprenez de diſputer à la façon des ſchola- ſtiques, vous ne ſaurez bientot par où ſortir du laby- rinthe — Ceux qui ont lu le livre du Pere *Pirot*, m'avoueront qu'il eſt plus aiſé de le cenſurer et de ſentir qu'il contient une mauvaiſe doctrine, que de ré- ſoudre ſes objections —

werden, ſie mögen ſich auch benehmen, wie ſie wollen. Schweigen ſie, ſo lacht man, antworten ſie, ſo ſagt man, daß ſie Andern die Geduld einſchärfen, und daß ſie ſelbſt nicht einmal einen Scherz ertragen können" [a]). Er hätte noch hinzuſetzen können, daß ſie ſich durch ihre Vertheidigungen neue Verachtung und öffentliche Verdammung zuzogen. Endlich trat vierzig Jahre nach Erſcheinung der Provinzialbriefe ein geſchickterer, feinerer und anſtändigerer Vertheidiger auf, welcher mit den übrigen nicht in Eine Claſſe gehört. Daniel, der Verfaſſer einer Geſchichte von Frankreich, ſchrieb eine Antwort auf jene Briefe, welche ſo, wie dieſe, in Erzählung und Dialog eingekleidet war und ſich durch einen lebendigen Ausdruck, durch Feinheit der Wendungen und Bemerkungen, durch Witz und Spott auszeichnete, aber keinesweges dem Originale gleichkam, zu welchem ſie ein Gegenſtück ſeyn ſollte [b]). Man lieſt hier in der erſten Unterhaltung eine Erzählung von dem Urſprunge und der Geſchichte der Provinzialbriefe, welche weder für Arnauld noch Paſcal rühmlich iſt. In der Apologie der Jeſuitiſchen Moral kann man es nicht verkennen, daß Daniel ſie in manchen Stücken günſtiger und reiner darſtellt, als ſie wirklich im Ganzen war, aber doch zeigt, daß Paſcal hie und da einzelnen Jeſuiten Unrecht gethan habe.

Paſcal hatte in ſeinem fünften Briefe gezeigt, daß die Jeſuiten durch ihre accommodirende Moral

a) Apol. p. 174 ſq.

b) Reponſe aux lettres provinciales de L. de Montalte ou entretiens de Cleandre et d'Eudoxe. à Cologne 1696.

Moral über alle Gewiſſen herrſchen wollen, daß ſie für einige eine ſtrenge, für andere eine ganz gelinde Moral haben, und daß der Probabilismus die Quelle und die Baſis ihres ganzen Syſtems ſey. Daniel kann nicht begreifen und glauben, daß man je einen ſolchen Plan gehabt, daß man ſo lange an demſelben habe ausführen können, und daß doch vor Paſcal oder den Janſeniſten ihn niemand bemerkt habe, daß in allen Streitigkeiten, welche die Proteſtanten mit den Katholiken geführt haben und wobei immer die Jeſuiten am meiſten angegriffen wurden, doch keiner ihrer hartnäckigen Feinde ſie von dieſer Seite angegriffen hätte, daß, indem tauſend Leute ſich beſtrebten, das Inſtitut der Jeſuiten zu unterſuchen, zu erforſchen, zu critiſiren, zu verleumden, ihre Aufführung zu ſtudiren, in die Geheimniſſe ihrer angeblichen Politik einzudringen, doch dieſes Geheimniß nicht vorher ſchon entdeckt worden wäre. Er findet dieß ganz unglaublich. Er fragt: in welchem Kopfe dieſes ſeltſame Project ſollte ausgeboren worden ſeyn? Ob etwa in dem des Ignatius? Ob man dann in den Conſtitutionen der Jeſuiten auch nur die geringſte Spur davon ſehe? Ob etwa einige Decrete ihrer Generalcongregationen dieſe Tendenz haben? Ob man bemerken könne, daß irgend einer ihrer Generale von Ignatius an dieſe Verſchwörung wider die Reinheit der chriſtlichen Moral angeſponnen habe c)? Er geſteht zu, daß die Jeſuiten nichts ohne Erlaubniß ihres Generals dürfen drucken laſſen. Er bemerkt aber, daß der General deswegen nicht alle Bücher lieſt, welche die Jeſuiten

c) Entretien 2. p. 29 ſq.

ſuiten in allen Theilen der Welt drucken laſſen, daß er gewöhnlich den Provinzialen die Vollmacht giebt, die Bücher zu approbiren, welche in ihrem Diſtricte geſchrieben werden, daß dieſe gewöhnlich drei Perſonen dazu ernennen, auf deren Stimme ſie ihre Approbation geben oder verweigern, und daß dieſe Perſonen nicht ihre eigenen Meinungen, ſondern die auf den Univerſitäten und in den Schulen insgemein angenommenen Grundſätze zur Regel ihres Urtheils machen. Daraus zieht er den Schluß, daß die unter Approbation gedruckten Bücher nicht den Geiſt der Geſellſchaft ausdrücken. Er meint, wenn die Geſellſchaft Jeſu wirklich einen ſolchen Plan hätte, als ihr Paſcal zuſchreibt, alle ihre Mitglieder die ſchlechteſten, nichtswürdigſten Leute ſeyn würden, daß ſeit der Erſcheinung der Provinzialbriefe die jungen Jeſuiten, welchen man das Geheimniß des Ordens verborgen hätte, die Augen würden geöffnet haben und nicht länger in einer ſo verruchten Geſellſchaft geblieben ſeyn, und zwar um ſo mehr, da jeder ſie verlaſſen oder ſeine Entlaſſung erhalten könne, daß die, welche zuweilen ausgeſtoßen werden, das Geheimniß gewiß würden verrathen haben d). Er kann die Tugenden und verdienſtvollen Aufopferungen, Leiden und Anſtrengungen vieler Jeſuiten mit dieſem verruchten Plane nicht vereinigen. Er ſucht den Gedanken eines ſolchen Plans lächerlich zu machen, und daß der Probabilismus zur Ausführung deſſelben von den Jeſuiten ſoll erfunden worden ſeyn, widerlegt er dadurch, daß er ſchon vor Entſtehung ihrer Geſellſchaft allgemein gelehrt worden ſey e). Dem Probabilismus widmet er

d) l. c. p. 34 ſqq.
e) l. c. p. 39 ſqq.

er zwei beſondere Unterhaltungen [f]). Er beſchuldigt Paſcal, daß er den Jeſuiten eine Lehre von der probablen Meinung zuſchreibe, welche ſie niemals vertheidigt haben. Er behauptet, daß die Jeſuiten zwei Bedingungen fordern, unter welchen eine Meinung probabel ſey und von einem Theologen dafür gehalten werden könne: 1. daß ſie den Lehren des Glaubens, den in der Kirche angenommenen Wahrheiten und keinem evidenten Grunde zuwider ſey, 2. daß ſie auf guten Gründen gebaut ſey und daß man ſie nicht leichtſinnig wider die gemeine und ordentliche Lehren der Doctoren vertheidige. Er führt zum Beweiſe mehrere Stellen aus den Schriften Jeſuitiſcher und anderer Theologen an. Er behauptet, daß die Jeſuiten unter den guten Gründen, welche zu einer probablen Meinung erfordert werden, die Autoritäten der Schrift, der Kirchenverſammlungen, der Tradition verſtehen, und daß, wie der Augenſchein lehre, die Azor, Suarez, Vasquez, Layman, Leß, Sanchez aus dieſen reinen Quellen der Moral geſchöpft haben. Nur ſo viel giebt er zu, daß einige Compilatoren und Abbreviatoren, welche einen andern Zweck haben, als die, welche ſie abkürzten, darin anders verfahren ſind [g]). Er will beweiſen, daß die Jeſuiten die Lehre von der philoſophiſchen Sünde niemals in dem Sinne behauptet haben, in welchem Paſcal und Nicole ſie ihnen zuſchreiben, und legt ihnen nur die Meinung bei, daß man, um zu ſündigen, wiſſen müſſe, daß etwas Sünde ſey, und daß die Unwiſſenheit, aus welcher

f) Entret. 3. 4.

g) 3 Entretien p. 75 ſqq.

welcher man ſündige, nicht unverſchuldet und unüberwindlich ſeyn müſſe [h]). Die Lehre der Jeſuiten von der Richtung der Abſicht erklärt er ſo, daß an ſich gleichgültige Handlungen durch die damit verbundene Abſicht entweder gut oder böſe werden, und daß eine an ſich gute Handlung, ohne eine gute Abſicht, nicht gut ſey [i]). Er leugnet durchaus, daß die Jeſuiten lehren, die Liebe zu Gott ſey nicht nothwendig zur Seeligkeit [k]). Den Zweck der Unterſcheidung zwiſchen dem, was in der Praxis und was in der Speculation probabel iſt, ſetzt er darin: 1. zu zeigen, daß es in der Moral nicht hinreichend iſt, aus gewiſſen allgemeinen Principien zu raiſonniren, deren Conſequenzen, ſo richtig ſie auch ſcheinen möchten, zuweilen ſehr traurige Folgen haben möchten, wenn ſie allein uns in der Praxis leiten ſollten; 2. zu zeigen, daß es viele Dinge giebt, welche an ſich ſelbſt und in Beziehung auf die allgemeinen Regeln betrachtet, keine Sünden zu ſeyn ſcheinen, und welche wir doch vermöge einer moraliſchen Unmöglichkeit ohne Sünde nicht thun können, weil die Verderbniß des menſchlichen Herzens, die Heftigkeit der Leidenſchaften, der tiefe Eindruck, welchen die Gegenwart eines Guts oder Uebels macht, ſelten unſern Geiſt in einer Stimmung laſſen, welche ruhig genug iſt, um nicht die Grenzen der Mäßigung zu überſchreiten, welche Vernunft und göttliches Geſetz

h) Entr. 5. p. 144 ſqq.

i) S. Examen de la doctrine de la direction d'intention par rapport à la ſeptieme provinciale. p. 334–41.

k) 7. Entret.

ſetz vorſchreiben [l]). Ueber die Lehre von den Aequivocationen und Mentalreſtrictionen hat Daniel zwei beſondere, gelehrte und ſcharfſinnige Abhandlungen beigefügt [m]). Er verfährt darin mehr ſkeptiſch, als entſcheidend, und kennt die Schwierigkeiten, welche hier in Betracht kommen, ſehr gut. Er beweiſt, daß die Jeſuiten auch hier das, was ihnen zur Laſt gelegt wird, nicht zuerſt gelehrt haben. Unter einer Aequivocation verſteht er einen Satz, welcher mehrere Bedeutungen hat und welchen der Sprechende in einem Sinne nimmt, in welchem, wie er wohl weiß, der Andere ihn nicht nehmen wird. Unter einer Mentalreſtriction verſteht er einen Satz, welcher buchſtäblich genommen falſch iſt, und welcher nur dadurch wahr wird, daß man in Gedanken eine Beſtimmung hinzuſetzt, welche man aber nicht in dem Satze ausdrückt. Er geſteht zu, daß man ſich in der Regel ſolcher Sätze nicht bedienen darf, daß dieß Sünde iſt, ſobald Religion, Gerechtigkeit oder Liebe dabei intereſſirt ſind, daß man auch ſonſt es nicht ohne eine bedeutende Urſache thun darf, wodurch der Charakter der Duplicität wegfällt. Er meint, daß gewiſſe Ausſprüche und Beiſpiele, welche in der heiligen Schrift gefunden werden, gewiſſe Stellen in den Schriften der Kirchenväter, und gewiſſe Beiſpiele der Heiligen große Schwierigkeiten in dieſer Lehre ausmachen, und darauf leiten, daß Aequivocationen und Mentalreſtrictionen in gewiſſen Fällen erlaubt ſeyen. Er findet, daß gewiſſe

l) S. die angehängte Abhandlung de la diſtinction du probable en pratique et du probable en ſpeculation p. 319–333.

m) l. c. p. 342–387.

wiſſe caſuiſtiſche Fälle nicht wohl anders gelöſt werden können, namentlich wenn von Geheimniſſen die Rede iſt, welche uns anvertraut ſind. "Vorausgeſetzt, ſagt er, aus dieſen Gründen, daß ſolche zweideutige Reden, nicht, wie die Lüge, ihrer Natur nach böſe ſind, kann man ſich derſelbigen nicht bedienen, wenn von Geheimhaltung einer Wahrheit die Rede iſt, welche das rechtmäßige Intereſſe eines Nächſten oder meiner ſelbſt mich zu verbergen verpflichtet? und darf, ja ſoll der Menſch nicht ſeine Ehre und Vermögen, und alles, was dem Nächſten gehört, eben ſowohl mit ſeinen Worten, als ſeinen Händen vertheidigen? Sind nicht Figuren der Rede, Hyperbeln, Ironieen denſelbigen Inconvenienzen unterworfen, wie die Aequivocationen, und kann man dieſe nicht gewiſſen Beſchränkungen und Verbeſſerungen unterwerfen? Uebrigens leugnet Daniel überhaupt nicht, daß die Jeſuiten zuweilen in ihren moraliſchen Schriften geirrt und Mißgriffe gethan haben [n]). Paſcal's Provinzialbriefe critiſirt er aufs ſchärfſte und heftigſte, ſelbſt die Reinheit des Styls, den Adel der Gedanken, die Feinheit in der Satyre, die Kunſt des Dialogen beſtreitet er [o]). Er greift ſelbſt ſeinen Charakter an, und beſchuldigt ihn namentlich, daß er Stellen aus den Schriften der Jeſuiten falſch angeführt, entſtellt und verdreht habe [p]).

n) S. z. E. was er von Eſcobar S. 252–54. ſagt.

o) S. 6. Entretien.

p) l. c. p. 227 ſqq.

Eilftes Kapitel.

Von der Moral der Janſeniſten.

Auguſtinus und Thomas Aquinas waren auch noch im 16ten und 17ten Jahrhundert die Orakel der katholiſchen Kirche, und doch waren die meiſten, ohne es ſelbſt zu wiſſen, von ihnen in der Lehre von der Gnade und den guten Werken abgewichen, ſo daß im Ganzen mehr der Name jener Männer verehrt, als ihre Lehre getreu beibehalten wurde. Vielmehr war ein Lehrbegriff herrſchend geworden, welcher ſich dem Semipelagianismus näherte. Man hatte ſchon mehrere Beiſpiele von Männern geſehen, welche wegen der Behauptung des reinen Auguſtinismus als Ketzer waren verdammt und beſtraft worden. Die Jeſuiten waren zwar durch ihr Inſtitut angewieſen, bei ihrem theologiſchen Unterrichte durchgehends den Thomas zum Grunde zu legen, allein es wurde ihnen nicht nur ſogleich anfangs erlaubt, ſich nicht ſo genau an denſelbigen zu binden, ſondern die Geſellſchaft behielt ſich auch vor, ſich durch die Einführung neuer Lehrbücher nach Zeiten und Umſtänden zu accommodiren [q]), und der General Aquaviva brachte das Anſehen dieſes Scholaſtikers ſehr tief in der Geſellſchaft herunter. Der ſtrenge Auguſtiniſche Lehrbegriff paßte nicht gut zu den Abſichten des Ordens. Unter mehreren Schriften, welche mit demſelben im Wider=

q) Inſtitut. Soc. Jeſ. I. 397.

Widerſpruche ſtanden, war auch diejenige, welche der Jeſuit Molina 1588. herausgab. Sie fand bei vielen ſtrengen Auguſtinianern, beſonders den Dominikanern, heftigen Widerſpruch, der Streit kam vor den päbſtlichen Stuhl, es wurden zehn Jahre lang Congregationen zur Entſcheidung deſſelben gehalten, mehrmals lag das Verdammungsurtheil über den Molinismus ſchon bereit, die Jeſuiten ſezten alle mögliche Triebfedern in Bewegung, ſich den Sieg zu verſchaffen, und brachten es zulezt wenigſtens dahin, daß nichts entſchieden wurde, welches für ſie ſo viel als Sieg war. Bei allen ihren Abweichungen von Auguſtinus und Thomas wollten ſie doch immer den Namen haben, daß ſie ihnen gemäß lehrten. Janſenius war ſchon als Profeſſor zu Löwen den Jeſuiten verhaßt geweſen und blieb es auch als Biſchof von Ypres in Flandern. Immer war er den Moliniſten zuwider und hielt es mit den Thomiſten. Die zu Rom gehaltenen Congregationen veranlaßten ihn, die Werke des Auguſtinus ausdrücklich in der Abſicht aufs sorgfältigſte zu ſtudiren, um eine Schrift über ſeinen Lehrbegriff abzufaſſen und ſie den Moliniſten entgegenzuſezen. Er hatte einen großen Theil ſeines Lebens auf dieſelbige verwandt, und ſtarb, ehe er ſie herausgeben konnte. Sie wurde durch diejenigen, welchen Janſenius den Auftrag gegeben hatte, ſehr heimlich zum Drucke befördert, aber ein Jeſuit entdeckte, daß daran gedruckt werde, fand ſelbſt das Mittel, ſich einige Bogen zu verſchaffen, und ſah, daß ſie den Jeſuitiſchen Lehren von der Gnade zuwiderlaufe. Der Orden beſchloß alſo, den Druck zu verhindern, und doch erſchien

ſie

ſie 1640 r). Die Jeſuiten wurden dadurch äußerſt aufgebracht. Es war in dieſem Buche aufs ſtrengſte erwieſen, daß ihre Lehre mit der Auguſtiniſchen ſtreite, und der Ruhm der Gelehrſamkeit, der Sittenreinheit und der Frömmigkeit, in welchem Janſenius geſtorben war, verſprach ihm gleichfalls einen großen Beifall. Das Buch war mit großer Kenntniß, Pünctlichkeit, Subtilität geſchrieben, daß es aber ſo erſtaunende und fortdauernde Bewegungen und Revolutionen hervorbringen und auch in der Geſchichte der Moral ſo wichtig werden würde, hatte niemand geahnet. Die Jeſuiten ſelbſt ſind es, welche durch ihren mächtigen Widerſtand dieſem Buche einen Einfluß und eine Celebrität verſchafft haben, die es ſonſt nie erhalten hätte, und welche dadurch ſich ſelbſt eine Niederlage zubereiteten.

Hier kommt dieſes Buch nur in moraliſcher Rückſicht in Betracht, und da kann nur davon die Rede ſeyn, was nach der Lehre des Janſenius die Gnade in dem Menſchen bewirkt, worin die Heiligung beſteht, welche die Gnade in ihm hervorbringt s), wobei dann freilich auch die Frage nicht ganz übergangen

r) *Cornelii Janſenii* Auguſtinus T. I. in quo haereſes et mores Pelagii contra naturae humanae ſanitatem, aegritudinem et medicinam ex S. Auguſtino recenſentur ac refutantur. Lovanii 1640. T. II. in quo genuina ſententia S. Auguſtini de humanae naturae ſtantis, lapſae, purae ſtatu et viribus eruitur et explicatur. ibid. eod. T. III. in quo genuina ſententia profundiſſimi doctoris de auxilio gratiae medicinalis Chriſti ſalvatoris et de praedeſtinatione hominum et angelorum proponitur ac dilucide oſtenditur. ibid. eod.

s) Davon handelt vorzüglich T. III. Lib. 5. p. 484-599.

gangen werden kann, auf welche Art es die Gnade thue [t])? Ich will dieß in möglichſter Kürze zeigen.

Die Gnade — ſo lehrt Janſenius mit dem Auguſtinus — iſt nothwendig, um in jedes Gebots Erfüllung Gott zu lieben, ſie iſt eine Inſpiration der Liebe Gottes; nur die Gnade, durch welche die Liebe in unſere Herzen ausgegoſſen wird, iſt die wahre Gnade [u]), durch welche in uns das Wollen und Vollbringen des Guten und aller Gebote Erfüllung bewirkt wird. Nichts iſt gut, ſo lange es als Furcht vor der Strafe, und nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit geſchieht. Man muß die Gerechtigkeit ſelbſt lieben, um ein gutes Werk vollbringen zu können. Dieſe Gerechtigkeit aber, welche in allen guten Werken geliebt werden muß, iſt kein Habitus oder Actus der Seele, ſondern jene ewige und unabänderliche Gerechtigkeit, welche über den Gemüthern der Menſchen ſtrahlt, wenn ſie ſehen, daß ein Gebot gerecht ſey und daß eine Handlung, welche mit dem Gebote harmonirt oder disharmonirt, gut oder böſe ſey [v]). Wer ſie liebt, liebt nichts anders, als den wahren Gott. Er iſt als die ewige Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit zu denken und zu lieben, welchem alle Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit, die in den Lebensvorſchriften leuchtet, nachgebil-

t) Lib. 6 - 8.

u) Sola gratia, qua fit, ut Deum vere, ſincere et ut oportet diligamus, eſt proprie gratia ſalvatoris mundi L. 5. c. 1.

v) — quae ſupra mentes hominum fulget, quandocunque vident, aliquod praeceptum eſſe juſtum — L. 5. c. 2.

gebildet iſt. Je mehr wir Gott oder die göttliche Gerechtigkeit lieben, deſto froher und eifriger werden wir die Gebote beobachten. In jedem Gebote der Gerechtigkeit wird Gott als das höchſte Muſter und als die Vorſchrift jeder gerechten oder rechtſchaffenen Handlung geliebt. Durch die Liebe, welche Gott in unſere Herzen ausgießt, macht er, daß uns die Gerechtigkeit gefällt, ſo daß wir ſie zu wollen anfangen, und dieſes Wollen iſt ſelbſt ein ſchwacher Anfang der Liebe zur Gerechtigkeit oder zu Gott [w]). Ein vernünftiges Geſchöpf muß irgend etwas wollen und mit ſeinem Willen in irgend etwas ruhen, entweder im Schöpfer und Gott oder im Geſchöpfe und der Welt. Will und liebt es die Creatur, ſo iſt die Liebe böſe und mit Schuld verbunden, und dieß iſt die Quelle aller Sünden. Die Liebe Gottes aber iſt die Quelle aller Tugenden. Zu der Liebe der Creatur bedarf es keine Gnade, ſondern bloß die Kräfte des Willens, wohl aber zur Liebe Gottes.

Liebe Gottes alſo, als der höchſten moraliſchen Vollkommenheit, war hier das oberſte Princip der Moral, und dieſes wird auch conſequent durchgeführt. Die Tugend iſt alſo nichts als Liebe Gottes [x]). Sie iſt ja nur Liebe deſſen, was geliebt werden ſoll, nur der einige Gott aber verdient die

w) Haec ipſa prima cupiditas ſeu voluntas boni non eſt aliud niſi prima juſtitiae et inchoata dilectio quantumcunque tenuis et haec nihil aliud niſi inchoata caritas Dei. l. c.

x) Haec doctrina ex intimis penetralibus chriſtianae religionis promta. l. c. c. 3.

die Liebe einer vernünftigen Creatur. Tugend iſt der gute Wille oder der gute Willensvorſatz, das Streben, gut zu leben, oder, was einerlei iſt, Liebe Gottes. Wer rechtſchaffen leben will, muß ſein Gemüth gewiſſen unabänderlichen Regeln unterwerfen, d. h. den ewigen Geſetzen, welche in Gott ſind y). Das ewige Geſetz iſt Gottes Vernunft und Wille. In Gott leuchten alle Tugenden, ihnen muß man durch Liebe das Gemüth anpaſſen, ſo daß ſie in unſerem Leben ausgedrückt werden. Jene Gerechtigkeit ſelbſt iſt nicht eine temporäre Eigenſchaft menſchlicher Gemüther, ſondern die ewige lebende Subſtanz, der wahre Gott, die Wahrheit, welche auf keine andere Weiſe geliebt werden kann, als dadurch, daß der heilige Geiſt die Liebe in unſere Herzen ausgießt. Die Tugend iſt nichts als eine gute Affection unſerer Seele. Die Affection gegen die Creatur iſt böſe und ſündlich, die Tugend muß alſo eine Affection der Seele gegen den Schöpfer ſeyn. Die Cardinaltugenden ſind eine vierfache Liebe Gottes. Die Liebe zur angeſchaueten Wahrheit und Gerechtigkeit, ſofern ſie macht, daß man das Gute, was man liebt, von dem Böſen, was man nicht liebt, und das, was mit dem geliebten Guten übereinſtimmt, von dem, was ihm widerſpricht, unterſcheidet, heißt die Klugheit, die Liebe, welche durch Anhangen an der Wahrheit das Gemüth von irrdiſchen Lüſten zurückzieht, die Mäßigung, ſofern ſie durch keinen Unfall von der Wahrheit losgeriſſen werden kann, die Tapferkeit, ſofern ſie

y) Omnis igitur virtus in Dei ipſius tanquam veritatis et juſtitiae incommutabilis dilectione verſatur et ex *illa* rationem virtutis trahit. l. c.

ſie dadurch ſich unter den geliebten Gott, neben die vernünftigen Geſchöpfe und über die Körperwelt ſetzt, die Gerechtigkeit [z]). Auch die übrigen Tugenden ſind Weiſen der Liebe Gottes, namentlich die Tugend der Religion. Es giebt keine wahre Religion oder Gottesverehrung, wenn Gott nicht aufrichtig und keuſch, d. i. uneigennützig und um ſein ſelbſt willen, geliebt wird. Jede andere Religion iſt nur Verſtellung und Maske [a]). So iſt es auch mit den theologiſchen Tugenden. Der Glaube iſt der Anfang des guten Willens oder der Liebe, ein Gehorſam gegen die Gebote Gottes, welcher ohne Liebe nicht möglich iſt, eine Bedingung der Rechtfertigung, welche ohne Liebe nicht Statt finden kann. Die vollkommene Liebe Gottes über Alles geht übrigens nicht vor dem Glauben vorher, ſondern entſpringt erſt aus demſelben. Die Hoffnung iſt ſehnſuchtsvolle Liebe zu einem zukünftigen Gute. Die chriſtliche Hoffnung entſpringt nicht aus der Liebe der Begehrlichkeit, ſondern aus der ächten Liebe, welche in der reinen Liebe Gottes um ſein ſelbſt willen beſteht. Dieſer iſt die Liebe zur Belohnung nicht entgegengeſetzt, weil Gott ſelbſt will, daß wir die Belohnung wünſchen und lieben; wir lieben Gott nicht um der Belohnung willen, ſondern wir lieben die Belohnung, weil ſie Gott ſelbſt iſt [b]). Es giebt keine pflichtmäßige Handlung

z) l. c. c. 4.

a) l. c. c. 5.

b) l. c. 6-10.

lung [c]), von welcher die Liebe nicht der Beweggrund wäre. Die Furcht vor der Hölle iſt an ſich erlaubt, gut und recht, ſie iſt ein äußerer Anfang der Weisheit, wird übrigens von der Weisheit ſelbſt oder der Liebe ausgeſchloſſen, ſie entſpringt aus einer gewiſſen allgemeinen Gnade, nicht aus der eigentlichen Gnade Chriſti, ſie hängt von den Kräften der Natur ab, jedoch mit Vorausſetzung des Glaubens, und entſteht aus Liebe zur Creatur und zu uns ſelbſt; man kann aus dieſem Beweggrunde allein die Sünde nicht ganz vermeiden, weil man dabei nicht die Sünde ſelbſt, ſondern die Strafe derſelben fürchtet, ſie verſchafft nur Gerechtigkeit aus dem Geſetze, nicht aber Gerechtigkeit Gottes, nicht ſie, ſondern nur die Liebe zur Gerechtigkeit kann den Willen abändern. Es iſt ein Irrthum, daß die Attrition aus bloßer Furcht vor der Hölle bei dem Sacramente der Buße hinreichend ſey, alle Neigung zu ſündigen ausſchließe und und den Vorſatz, rechtſchaffen zu leben, hervorbringen könne. Uebrigens hat doch die Furcht vor der Strafe Nutzen, ob ſie gleich den Willen nicht von der Sünde zurückhält, ſo verhindert ſie doch manche ſündliche Handlungen und Gewohnheiten, ſie verſchafft eine gewiſſe Fertigkeit in geſetzmäßigen Handlungen, theilt einen gewiſſen Geſchmack an denſelbigen mit, und bewegt die Sünder, Gottes Gnade anzuflehen [d]).

Dieß war die herrliche moraliſche Lehre, welche Janſenius als Auguſtiniſche Lehre vortrug.

c) Actio ſicut oportet c. 11.

d) l. c. c. 11-27.

trug. Es iſt eine gewöhnlich nicht bemerkte Seite dieſes Buchs, daß es die Moral des Auguſtinus, welche vergeſſen oder verkannt war, wieder hervorhob und in ihrer Reinheit darſtellte. Das Buch war auch inſofern eine Kritik der Jeſuiten, von welchen jetzt ſchon viele Moralſyſteme erſchienen waren.

Was die Freiheit und ihr Verhältniß zur Gnade betrifft, ſo mag hier hinreichend ſeyn, Folgendes anzuführen. Die Freiheit — ſo lehrt Janſenius — beſteht darin, wenn man ſeiner Handlungen Meiſter iſt; ſie iſt der Nothwendigkeit des Zwangs, nicht aber der einfachen oder freiwilligen Nothwendigkeit entgegengeſetzt. So iſt die Freiheit Gottes, der Engel, der Seeligen, Jeſu; welche, obgleich ihr Wille beſtimmt iſt, nicht zu ſündigen, und ob ſie gleich nicht ſündigen können, dennoch frei ſind. Nur die Gewalt widerſtreitet der Freiheit. Nur durch die Gnade Chriſti werden wir wahrhaft frei von der Sünde, und nur dieß iſt unſere wahre Freiheit. Die Freiheit beſteht nicht in der Indifferenz, das Gute und Böſe zu thun. Einige haben gelehrt, die Gnade ſey eine phyſiſche Bewegung, welche den Willen auf eine kräftige, wirkſame Art [e]) bewege, beizuſtimmen. Andere haben gelehrt, die Gnade beſtehe in der Erleuchtung des Verſtands und in der Bewegung des Willens, welche Gott giebt, durch welche er ihn anzieht, das Gute zu wollen, und ihm die Kraft ſchenkt, es zu wollen, indem er ihm ſeine Hülfe

e) efficaciter.

Hülfe leiht, wenn er es will. Janſenius behauptet, daß dieſe beiden Syſteme nicht ganz mit der Lehre Auguſtin's übereinſtimmen, dieſem ſchreibt er folgende Lehre zu: Gott bewegt den Willen wirkſam und wirkt ſein Beiſtimmen ſelbſt, er kommt dem Willen zuvor und beſtimmt ihn durch ein himmliſches Vergnügen, zu wollen; nicht die Gnade allein wirkt, ſondern ſie macht den Willen wirken, dieſer wirkt, bewegt durch die Gnade [f]).

Hätten Auguſtinus und Janſenius nur dem Menſchen einen höhern Grad von Freiheit gelaſſen, und nicht ihre Lehre von der Imputation, Erbſünde und unbedingter Prädeſtination aufgeſtellt, ſo konnte in der That kaum eine reinere Sittenlehre, als die ihrige, gedacht werden. Immer aber hatte dieſe an ſich betrachtet eine hohe Vortrefflichkeit. Es war die reine und ſtrenge Moral Jeſu ſelbſt.

Die Jeſuiten bewirkten 1641., daß Urban VIII. das Buch, jedoch die dawider bereits erſchienenen Streitſchriften gleichfalls, durch die Inquiſition zu Rom verbieten ließ. Die Univerſität Löwen widerſetzte ſich der Bekanntmachung des Verbots in den Niederlanden. Richelieu aber, welchem Janſenius wegen einer ſchon 1635. herausgegebenen, wider Frankreichs Politik gerichteten Schrift verhaßt war, ließ es in Frankreich verbieten und beſtreiten. Der Pabſt Urban VIII. verdammte daher daſſelbe 1643. in einer Bulle, um ſeine Macht zu zeigen und den Jeſuiten einen Dienſt zu erweiſen. Da man bisher das Buch

f) l. c. Lib. 6-8.

Buch verurtheilt hatte, ohne genau zu beſtimmen, warum und ohne es geleſen zu haben, ſo brachte es die Jeſuitiſche Parthei in Frankreich dahin, daß ein großer Theil der franzöſiſchen Geiſtlichkeit dem Pabſt Innocenz X. fünf verdammungswürdige Sätze aus dieſem vorlegte, welche auch wirklich 1653. von ihm verdammt wurden. Von dieſen Sätzen war nur der erſte förmlich und mit eben ſo viel Worten in dem Buche enthalten: Einige Gebote ſind den Gerechten unmöglich, in Anſehung ihrer gegenwärtigen Kräfte, welchen Willen ſie auch haben und welche Mühe ſie ſich auch geben, und die Gnade, wodurch die Gebote möglich ſind, kann ihnen fehlen. Die übrigen aber waren nur aus gewiſſen Grundſätzen, welche in dem Buche enthalten waren, abgeleitet: Im Zuſtande der gefallenen Natur widerſteht man der inneren Gnade niemals. Janſenius hatte dieſe Unwiderſtehlichkeit nur ſo weit behauptet, daß die Gnade nothwendig einen Effect haben müſſe, keineswegs aber geleugnet, daß ſie noch einen größern Effect haben würde, wenn ſie nicht einen ſo großen Widerſtand in der böſen Luſt fände. Um in dem Zuſtande der gefallenen Natur etwas zu verdienen oder abzuverdienen, iſt es nicht nothwendig, daß der Menſch eine der Nothwendigkeit entgegengeſetzte Freiheit habe, ſondern es iſt hinreichend, daß er eine dem Zwange entgegengeſetzte Freiheit habe. Dieß war wenigſtens der wahre Begriff des Janſenius von der Freiheit. Nach einem vierten Satze hatte er den Semipelagianern darin Recht

gegeben, daß ſie die Nothwendigkeit der inneren und zuvorkommenden Gnade für alle Handlungen, ſelbſt für den Anfang des Glaubens zugaben, hatte ſie aber inſofern für Ketzer erklärt, als ſie behaupteten, daß der Wille des Menſchen der Gnade widerſtehen oder gehorchen könne. Nach einem fünften Satze ſollte es Janſenius für einen Semipelagianiſchen Irrthum ausgegeben haben, daß Jeſus für alle Menſchen geſtorben ſey. Der lange Streit darüber: ob dieſe Sätze wirklich in dem Buche des Janſenius enthalten ſeyen oder nicht? ob es eigene Sätze dieſes Biſchofs ſeyen? ob der Pabſt ſie in demſelbigen Sinne verdammt habe, in welchem ſie der Biſchof verſtanden habe? ob der Pabſt nicht nur in Sachen des Glaubens, ſondern auch in Sachen der That untrüglich ſey? geht uns hier nicht an. Genug: die Jeſuiten erreichten ihren Zweck, die Macht des Pabſts in Frankreich weiter auszudehnen und tiefer zu gründen, und alle ihre Gegner, ja alle Männer, welche ihnen durch Geiſt, Gelehrſamkeit und Ruhm furchtbar waren, welche andere Grundſätze und Abſichten hatten, als ſie, als verdammte Janſeniſten zu brandmarken und niederzuwerfen.

Janſenius und ſein Werk fanden beſonders in den Niederlanden und in Frankreich eine große Menge von Vertheidigern, und von Männern, welche die dawider ergangenen Bullen, geiſtliche und weltliche Verordnungen durchaus nicht annehmen wollten. Es war nicht nur Freundſchaft und Verehrung für dieſen rechtſchaffenen und gelehr-

gelehrten Biſchof, noch weniger Partheigeiſt, es war lebhaftes Gefühl des Unrechts, was ſeiner Aſche widerfahren wäre, und innige Ueberzeugung von der Wahrheit ſeiner Lehre, was ſie, wenigſtens die meiſten, zu ſeiner Vertheidigung berief. Dazu kam ein ſittliches Intereſſe, es war ihnen nicht bloß um die Lehre von der Gnade, auch nicht bloß um die Freiheiten der Gallikaniſchen Kirche, ſondern um die Moral des Janſenius zu thun, welche den ſchärfſten Gegenſatz gegen die Jeſuitiſche Caſuiſtik machte. Dieſe wurde alſo jetzt zum erſtenmale, wie bereits erzählt iſt, mit dem größten Nachdrucke angegriffen. Die Jeſuiten leiſteten Widerſtand, aber ohne erwünſchten Erfolg, ſelbſt ihre Apologieen wurden feierlich verdammt, und die öffentliche Meinung kehrte ſich wider ihre Caſuiſtik. Sie ließen auch bald wohlweislich dieſen Theil des Streits fallen, und vermieden die weiteren Erörterungen über ihre Ordensmoral. Aber der von dem Pabſte verurtheilte und durch den mächtigen franzöſiſchen Monarchen grauſam verfolgte Janſenismus blieb, unabhängig von der moraliſchen Seite, ein Schreckmittel in ihren Händen, wodurch ſie Wunderdinge ausrichteten.

Arnauld, Paſcal, Nicole, Quesnel und Andere nahmen ſich nicht nur des Janſenius und ſeiner Lehre an, ſondern ſtellten auch ſeine Moral der Jeſuitiſchen entgegen, führten ſie weiter aus, und verbreiteten ſie durch Schriften, welche faſt allgemeine Leſebücher wurden, im großen Publicum, ob ſie gleich niemals Janſeniſten, ſondern höchſtens Auguſtinianer oder ächte Katholi-

tholiken heißen wollten. Sie giengen ſelbſt in ihren moraliſchen Grundſätzen und Abſichten noch viel weiter, als Janſenius, und man kann es nicht verkennen, daß ſie eine Reform in der römiſchkatholiſchen Kirche wünſchten, jedoch gar keine ſolche, wie Luther und Calvin bewirkt hatten. Viele Männer, welche ſchon lange vor dem Anfange der Janſeniſtiſchen Streitigkeiten das Beſſere gewünſcht hatten, und mit dem Herrſchenden unzufrieden waren, ſchloſſen ſich an ſie an, und ſo entſtand unter dem Namen der Janſeniſten eine große, zahlreiche und bedeutende Parthei, welche unter andern Umſtänden wahrſcheinlich große Abſichten erreicht haben würde. Die Janſeniſten klagten laut und bitter über das Sittenverderben, welches unter Welt- und Ordensgeiſtlichen eingeriſſen wäre, und drangen darauf, daß ſie zu einem ſtrengen und heiligen Lebenswandel zurückgeführt werden ſollten. Sie verlangten, daß dem Volke die heilige Schrift in den Landesſprachen übergeben, daß es zur fleißigen Leſung derſelben angehalten, in der Glaubens- und Sittenlehre ſorgfältig unterwieſen und belehrt werden ſollte, daß die Hauptſache des praktiſchen Chriſtenthums in der herzlichen Liebe Gottes, nicht aber in äußerlichen und gottesdienſtlichen Handlungen beſtehe. Ihre Moral iſt äußerſt ſtreng, und zwar nicht nur inſofern, als ſie in den Vorſchriften ſehr beſtimmt iſt und nicht leicht Ausnahmen und Beſchränkungen zuläßt, ſondern auch fordert, daß der Menſch durch Selbſtmartern, durch ſtrenges Faſten, harte Arbeit, aſcetiſche und myſtiſche Uebungen die Macht der Sinnlichkeit in ſich ſchwächen und ſeine Sünden abbüßen müſſe. Mehrere Janſeniſten giengen ſo weit, daß ſie dieje-

diejenigen, welche ſich durch dergleichen Selbſtpeinigungen und Büßungen ſelbſt aufgerieben hatten, als Heilige betrachteten und ſie heilige Schlachtopfer der Buße nannten, welche zum Beſten der Kirche gefallen wären.

In der Nähe von Paris war ſchon ſeit dem Jahr 1208. ein Kloſter von Bernhardinerinnen, Portroyal des Champs genannt. Seit 1608. war Angelika Arnauld, Tochter des berühmten Rechtsgelehrten, Aebtiſſin dieſes Kloſters, welches in einen tiefen Verfall gerathen war. Einige Jahre nachher faßte ſie den Entſchluß, es zu reformiren, welchen ſie auch nach und nach ausführte. Ihre Bekanntſchaft und Freundſchaft mit Franz von Sales, Biſchof von Genf († 1622.), und mit Vergier, Abt von St. Cyran, welcher ſelbſt Director des Kloſters wurde, und von früher Jugend an ein Freund des Janſenius war, († 1642.), zwey warmen Myſtikern, hatte auf ihre eigene Denkart und Gemüthsſtimmung, ſo wie auf die Reform ihres Kloſters großen Einfluß. Im Jahr 1626. wurde zu Paris ſelbſt ein Kloſter von gleicher Benennung und Einrichtung angelegt. In beiden Klöſtern wurden die alten Bernhardinerregeln noch in geſchärfter Strenge beobachtet, und manche neue aſcetiſche Uebungen eingeführt, auch giengen neue moraliſche und religiöſe Ideen von dieſen Anſtalten, ihren Directoren und Pflegetöchtern aus. Sie kamen in den höchſten Ruf der Heiligkeit, und die zahlreiche angeſehene Familie Arnauld betrachtete ſie faſt wie ein Familieneigenthum, deſſen Ruhm und Blüthe ſie ſelbſt nahe angehe. Man ſah hier

eine

eine ganz neue Erſcheinung. Nahe an den Mauern von Portroyal erbauten ſich ſeit 1637. Leute von allen Ständen und Geſchlechtern, Männer vom höchſten Range, von Geiſt und Gelehrſamkeit, Häuſer. Sie legten ſich die ſtrengſten Büßungen auf, ſie ſchrieben gelehrte, philoſophiſche und aſcetiſche Bücher, ſie unterrichteten die Jugend, ſie verrichteten alle Dienſte, welche Laienbrüder bei den Klöſtern zu verrichten pflegen, ſie mähten die Felder ab, verrichteten Geſchäfte in der Küche. In der Nähe dieſer heiligen Jungfrauen und nach ihren Muſter zu leben, ihnen Dienſte zu leiſten, wurde für etwas Heiliges und Verdienſtliches gehalten, und man wollte auf dieſe Weiſe öffentlich und ohne Scheu Gleichheit der Grundſätze und der Beſtrebungen mit ihnen ankündigen. Schon ehe das von den Jeſuiten geſchaffene Geſpenſt des Janſenismus erſchien, war dieſe Anſtalt ein Gegenſtand des Haſſes und der Eiferſucht der Jeſuiten, und auch ſonſt mannichfaltiger Verleumdung, Verketzerung und Verfolgung geworden; ſie ſelbſt zog den mit ihr in Verbindung ſtehenden Männern und dieſe hinwiederum ihr den Verdacht und Ruf der Ketzerei zu. Nachdem der Janſenismus ſich erhoben hatte, ſo waren gerade dieſe Männer die eifrigſten und geſchickteſten Vertheidiger desſelben, und auch die Anſtalt ſelbſt nahm Antheil daran. Dieß hatte nicht nur den Erfolg, daß der alte Haß vermehrt wurde, ſondern daß auch die Grundſätze von Portroyal in den Janſenismus eindrangen, daß dieſer mehr myſtificirt wurde, und daß von hier aus die heftigſten Angriffe auf die Jeſuitiſche Moral geſchahen. Anton Arnauld lebte in der Nähe dieſer Anſtalt, Paſcal hielt ſich

ſich wenigſtens von Zeit zu Zeit daſelbſt auf, mit Beiden ſtand Nicole, welcher ſeit 1655. daſelbſt lebte, in der innigſten Verbindung. Die beiden erſten zeichneten ſich am meiſten als Beſtreiter der Jeſuitiſchen Moral, der letzte zwar auch inſofern, aber vorzüglich als Verfaſſer moraliſcher Schriften aus. Jedoch ſind auch die erſten ſelbſt in Widerlegung der Jeſuiten und in andern Schriften moraliſchbelehrend. Arnauld verfuhr als ächter Janſeniſt und Portroyaliſt, als er in ſeinem 1643. herausgegebenen Buche von der häufigen Communion behauptete, daß aller und jeder äußere Gottesdienſt, folglich auch die Meſſe, nur bei einer guten und frommen Gemüthsſtimmung für den Menſchen wohlthätig und Gott wohlgefällig ſey. Paſcal, nachdem er faſt von Kindheit an die herrlichſten und ſchwerſten Entdeckungen in der Mathematik und Phyſik gemacht hatte, betrachtet dieß nur als eine untergeordnete Beſchäftigung des menſchlichen Geiſts, und entſchließt ſich, ſich ganz ganz dem Studium des Menſchen, der Religion und Moral, und religiöſen Uebungen zu widmen [g]). Er begiebt ſich oft auf mehrere Monate zu den Herren von Portroyal, erwirbt ſich ihre Bewunderung und Liebe, giebt die Provinzialbriefe heraus, und entſchließt ſich, ein Werk über die Wahrheit der Religion zu ſchreiben. Seit 1658. dachte er ernſtlich an die Ausführung dieſes Plans. Stets zunehmende Schwäche des Körpers hinderte ihn, es zu vollenden, nur Fragmente davon hat er niedergeſchrieben. Noch in dieſer Zeit dachte er während ſeiner ſchmerzhaften Nachtwachen ſeine Abhandlung über die Cykloide aus, welche zu

g) S. Penſées ed. *Boſſut* p. 125.

zu den größten Kraftäußerungen des menſchlichen Geiſts gehört, legte darauf in Verbindung mit einigen Freunden eine öffentliche Aufgabe darüber vor, und ſetzte einen Preis auf die von ihm gefundene Auflöſung, welche aber kein anderer finden konnte. Für ſein Werk über die Religion ſchrieb er in beſſeren Augenblicken die Gedanken auf einzelne Blätter. Dieſe hat man nachher, ſammt einigen andern Gedanken von ihm herausgegeben [h]). Man ſieht aus dieſer Sammlung nicht nur, daß ſein Werk über die Wahrheit der Religion ein erhabenes, tiefes und umfaſſendes Werk geworden wäre, ſondern man findet auch Fragmente und Ideen, welche an ſich voll tiefen Sinns und Stoffs zum Nachdenken und in einer claſſiſchen Form vorgetragen ſind, man findet treffliche moraliſche Sentenzen, man findet Unterſuchungen über Gewißheit und Ungewißheit der menſchlichen Erkenntniß, über Styl, Beredſamkeit, Dichtkunſt, Literatur und Schriftſteller. Man ſieht wohl, daß die Hauptideen ſeines Werks über die Religion die geworden wären: Nur der Glaube löſt die Widerſprüche in der menſchlichen Natur und führt zur Religion, er beruht aber nicht auf Beweiſen und Naturkenntniſſen, ſondern auf dem Her-

h) Penſées de Paſcal augmentées de ſa vie (par Mde. *Perier*, ſa ſoeur) d'un discours ſur les penſées (par *Gortaud Dubois*) d' un discours ſur les preuves des livres de Moyſe (par *la Chais*) Paris 1714. Eloge et Penſées de Paſcal par Mr. *** (*Condorcet*) Londres 1778. auch in den Oeuvres complets de *Blaiſe Paſcal* (par l'abbé *Boſſut*) 5 Voll. Paris 1779. Von dieſem Herausgeber iſt auch Discours ſur la vie et les ouvrages de Paſcal beigefügt und Paris 1781. beſonders herausgekommen.

Herzen und auf der Heiligkeit des Gemüths, nur die chriſtliche Religion iſt der menſchlichen Natur ganz angemeſſen, hat aber auch äußere Beweiſe für ſich. Dieſe Gedanken ſind freilich nicht ausgeführt und noch nicht in einen ſtrengen Zuſammenhang gebracht, aber ſie ſind doch Hauptgedanken und liegen als die vornehmſten Züge zu dem großen Gemählde da. In dem merkwürdigen Fragmente über Epiktet und Montagne [i]) findet man folgende Gedanken: Ohne Offenbarung kann man nur zwiſchen Stoicismus und Pyrrhonismus wählen. Beide haben aber den Verfall der menſchlichen Natur verkannt. Der Stoicismus behandelt die menſchliche Natur als ſtark und geſund, und führt zum Stolze. Der Pyrrhonismus kennt das Elend der menſchlichen Natur, aber nicht ihre urſprüngliche Würde, er ſtellt unſere Natur als unheilbar ſchwach dar, und führt zur Verzweiflung und Schlaffheit. Beide müſſen ſich zerſtören und zernichten, um der Wahrheit der Offenbarung Platz zu machen. Dieſe weiſt auf den Punct hin, wo ſich die entgegengeſetzten Grundſätze begegnen. Die Weiſen der Welt ſetzten die Widerſprüche, nämlich Stärke und Schwäche, in Einem Subjecte, die Offenbarung lehrt ſie in verſchiedene Subjecte ſetzen: die Schwäche gehört der menſchlichen Natur, die Stärke der Hülfe Gottes. Sonſt finden wir folgende Urtheile: Es ſind lauter Widerſprüche in der menſchlichen Natur: in Anſehung der Erkenntniß der Wahrheit ſchlägt die Natur den Pyrrhonismus und die Vernunft den Dogmatismus nieder, jene treibt zur beſtimmten Entſcheidung an, dieſe leitet zum Zweifel; was die Glückſeeligkeit betrifft, ſo wollen Alle glück-

i) Art. XI.

glücklich ſeyn, und keiner kann ſich glücklich machen, nur der Glaube verſchafft feſte Ueberzeugung und Glückſeeligkeit, nur in Gott iſt Ruhe und Gewißheit [k]). Man kann hartnäckige Atheiſten nicht aus der Natur widerlegen — Suche dich nicht durch Anhäufung der Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu überzeugen, ſondern durch Bekämpfung deiner Leidenſchaften und böſen Lüſte; biſt du von dieſen befreit, ſo wirſt du bald den Glauben haben [l]). Die Ueberzeugnng von den Religionswahrheiten ſollte durch das Herz zum Geiſte gehen [m]). Die chriſtliche Religion lehrt, man ſolle Gott lieben, ſie kennt unſere Natur, die Tugend, unſere Größe und Schwäche, ſie iſt allen Gattungen von Menſchen angemeſſen, ſie iſt im Glauben an den Meſſias immer auf der Erde geweſen und hat unter allen Angriffen fortgedauert, ſie hat in der ſichtbaren Kirche ſichtbare Kennzeichen ihrer Wahrheit (in der Kirche war immer die wahre Religion), ſie iſt durch Weiſſagungen und Wunder beſtätigt, ſie iſt alſo wahr und göttlich. Der Glaube an Einen Gott iſt noch nicht chriſtliche Religion; dieſe erkennt an, daß ſeit der Sünde Gott ſich den Menſchen nicht in der ganzen Klarheit, womit er könnte, zeigt, ſie beſteht eigentlich im Geheimniſſe des Erlöſers, welcher in ſich göttliche und menſchliche Natur vereinigt, und die Menſchen in ſeiner göttlichen Perſon mit Gott ausſöhnt. Die Ausbreitung des Chriſtenthums, die Heiligkeit, Erhabenheit und Demuth einer chriſtlichen Seele, die Perſon Jeſu — alles beweiſt die Wahr-

k) Penſées p. 187 ſqq. ed *Boſſut*.

l) l. c. p. 201 ſqq.

m) l. c. p. 39 ſq.

Wahrheit des Chriſtenthums [n]). Die Vernunft unterwirft ſich dem Glauben, weil ſie ſelbſt urtheilt; daß dieß in gewiſſen Fällen geſchehen müſſe; wo dieſe Fälle nicht eintreten, iſt Aberglauben. Nichts iſt vernünftiger, als Verleugnung der Vernunft in Sachen des Glaubens, nichts unvernünftiger, als Verleugnung derſelben in Sachen, welche nicht zum Glauben gehören. Man kann glauben ohne Raiſonnement. Solchen Perſonen giebt Gott die Liebe zur Gerechtigkeit und den Haß gegen ſich ſelbſt, er neigt ihr Herz zum Glauben. Sie haben eine innere heilige Diſpoſition zum Glauben, mit welcher das übereinſtimmt, was ſie von der chriſtlichen Religion hören, beſonders das, daß Gott Menſch geworden ſey, um ſich mit uns zu vereinigen und uns dadurch zu heilen. Sie urtheilen von den Beweiſen der Religion durch das Herz [o]). Man ſieht hieraus, was Paſcal für eine moraliſche Anſicht vom Chriſtenthum und Religion überhaupt hatte. Seiner eigentlichen Moral Mittelpunct war, wie ſich erwarten läßt, Liebe Gottes. Man muß ein Weſen lieben, ſagte er, welches in uns iſt und nicht wir ſelbſt iſt, man muß nur Gott und das Ganze, nicht aber ſich ſelbſt und die Creaturen lieben [p]). Der Hang des Menſchen zur Unruhe und Zerſtreuung kommt von dem Gefühle ſeines ſchwachen und elenden Zuſtands her, nichts kann ihn tröſten, wenn er nur ſich ſelbſt ſieht und denkt, Glaube und Liebe laſſen ihn in Gott Troſt, Ru-
he

n) l. c. p. 209 ſqq.

o) l. c. p. 235–237.

p) l. c. p. 358 ſqq.

he und Kraft finden [q]). Voltaire konnte es immer nicht ertragen, daß ein Mann von ſo großem Genie (von größerem, als er ſelbſt) fromm geweſen ſeyn und die Penſées geſchrieben haben ſollte. Er ſagte alſo, man könne es nicht oft genug wiederholen, daß Paſcal dieſe Gedanken erſt, nachdem durch den unglücklichen Zufall auf der Brücke von Neuilly ſeine Geſundheit und ſein Kopf äußerſt geſchwächt worden, gehabt und niedergeſchrieben habe. Und doch hat Paſcal mit dieſem geſchwächten Kopfe noch die Provinzialbriefe geſchrieben, welchen ſchwerlich eine von den Schriften, die aus Voltaire's ſtarkem und geſundem Kopfe gekommen ſind, an die Seite geſetzt werden kann. Voltaire hat noch mehr gethan, er hat nicht nur in ſeinen Werken einige elende widerlegende Anmerkungen über einige Gedanken Paſcals gemacht, ſondern er und Condorcet haben auch einige derſelben in den neuen Ausgaben unterſchlagen und verfälſcht [r]).

Uebrigens muß man geſtehen, daß Paſcal in Grundſätzen und im Leben ganz der Janſeniſtiſchen Büßungsmoral anhieng. Seine Schweſter erzählt in der intereſſanten Lebensbeſchreibung ihres Bruders folgende Züge. Oft ſagte er mitten unter den größten körperlichen Schmerzen: "bedauert mich nicht, Krankheit iſt der natürliche Zuſtand des Chriſten, weil er immer in der Erduldung des Uebels, in der Entbehrung aller Güter und aller ſinnlichen Vergnügungen begriffen, frei von allen Leidenſchaften, ohne Ehr= und Geldgeiz, und in der beſtändigen Erwar=

q) l. c. p 95 ſqq.

r) S. Penſées edit. de *Renouard*. Paris 1803.

Erwartung des Tods ſeyn ſollte.“ Zuweilen legte er ſich einen Gürtel mit Eiſenſpitzen auf den bloßen Leib, wenn ihm irgend ein eitler Gedanke kam, oder wenn er irgend ein Vergnügen an etwas fand, ſo drückte er mit dem Arme darauf, um die Heftigkeit der Stiche zu vermehren, und erinnerte ſich auf dieſe Art ſelbſt an ſeine Pflicht. Immer war ihm der Grundſatz gegenwärtig, auf jedes Vergnügen und auf alles Ueberflüſſige Verzicht zu thun; er befolgte ihn unter den größten körperlichen Leiden mit einer beſtändigen Wachſamkeit über ſeine Sinne, welchen er alles Angenehme verſagte; wenn es die Nothwendigkeit forderte, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen gewähren konnte, ſo hatte er eine wunderbare Geſchicklichkeit, ſeinen Geiſt davon abzuziehen, damit er keinen Antheil daran nähme; da ſeine beſtändigen Krankheiten ihn nöthigten, köſtliche Speiſen zu genießen, ſo hütete er ſich ſehr, ſie zu ſchmecken. Er mäßigte ſeine Zuneigung zu ſeinen Verwandten, und wollte auch nicht, daß ſie eine lebhafte Zuneigung zu ihm hätten, weil dadurch das Herz eingenommen würde, welches nur Gott gehörte. Man konnte ihm ohne alle Zurückhaltung ſeine Fehler ſagen. Er ließ ſich von ſeinen Dienſtboten, ſo weit immer möglich war, gar nicht bedienen. Er war unſchuldig, einfach und demüthig wie ein Kind [s]).

Die

ſ) Vie de Paſcal par Mde. *Perier* p. 44. 22. 41 ſq. Bayle ſagt von dieſem Manne: C'étoit l'un de plus ſublimes eſprits du monde, — c'étoit un prodige et ſi je m'oſerois ſervir de cette expreſſion, je le nommerois un individu paradoxe de l'eſpece humaine; il

Die Janſeniſten wurden oft beſchuldigt, daß ſie Calviniſtiſche Ketzer ſeyen. Sie blieben nicht dabei ſtehen, ſich wider dieſen Verdacht zu vertheidigen, ſondern ſie giengen ſo weit, ſich mit wahrer Intoleranz und Härte wider ſie und die Proteſtanten überhaupt zu erklären, da ſie doch unſtreitig mit denſelben in gewiſſen Grundſätzen und Abſichten übereinſtimmten. Man höre Nicole: Die Häretiker ſollen aus der verderbten caſuiſtiſchen Moral keinen Vortheil wider die Heiligkeit der Kirche hernehmen, welche ſie ſelbſt verdammt. Sie mögen ſich nicht ſchmeicheln, daß ſie vielleicht von den Ausſchweifungen der Caſuiſten entfernt ſind. Sie mögen vielmehr mit ſich ſelbſt Mitleid haben, weil es ihnen nichts helfen wird, eine reine Moral zu haben, indem ſie in noch weit beträchtlicheren Irrthümern befangen ſind, und alles ſcheinbare Gute, was man außer der katholiſchen Kirche thut, unnütz iſt — Sie ſollen ſich nicht über die Unordnungen unter den Katholiken freuen, indem ſie ſelbſt nicht wiſſen oder nicht darauf achten wollen, daß ſie ſelbſt durch das ſchreckliche Verbrechen des Schisma todt ſind [t]). Arnauld wollte in einer beſon-

Il mérite qu'on doute s'il eſt né de femme, il le mérite mieux que ce grand philoſophe de Sicile, que Lucrece a regalé de cette louange:

Nil tamen hoc habuiſſe viro praeclarius in ſe,
Nec ſanctum magis et mirum carumque videtur.
Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur ſtirpe creatus.

Lucret. I., 730 ſqq.

t) Provincial. T. I. p. 72. 74.

ſondern Schrift, wie ſchon oben erzählt worden iſt, beweiſen, daß durch die Calviniſtiſchen Irrthümer die Moral Jeſu gänzlich umgeſtoßen werde.

Nicole war nicht nur der fruchtbarſte moraliſche Schriftſteller unter den Janſeniſten, ſondern auch ſeit Jahrhunderten der erſte in der römiſch-katholiſchen Kirche, welcher die Moral wiederum rein, der Bibel gemäß, populär und doch tiefeindringend und in einer angemeſſenen Form in einer Reihe von Schriften lehrte. † 1694. Mit einer nicht gemeinen Gelehrſamkeit verband er viel Welt- und Menſchenkenntniß, Geſchmack und Gewandtheit im Ausdrucke, und alle ſeine moraliſchen Schriften verrathen zugleich reines und warmes Jetereſſe für die Sache ſelbſt. Ein Syſtem der chriſtlichen Moral hat er zwar nicht geſchrieben, aber nicht leicht iſt irgend ein Theil derſelben von ihm unerörtert geblieben. Den ſtrengen Auguſtinianer und Janſeniſten und den gefühlvollen Myſtiker wird man von ſelbſt in ſeinen moraliſchen Schriften ſuchen, und finden. Seit dem Jahr 1671. fieng er an, moraliſche Verſuche in einer Reihe von Bändchen herauszugeben, welche in der Folge oft wieder in neuen Auflagen erſchienen ſind [u]). Außer einigen mehr dogmatiſchen oder liturgiſchen Abhandlungen, und fünf Bänden moraliſcher Reflexionen über Evangelien und Epiſteln, welche ganz nach Janſeniſtiſchen Grundſätzen und Zwecken geſchrieben ſind, findet man hier Abhand-

u) Ich gebrauche die ſechste Ausgabe: Eſſais de Morale contenus en divers traitez ſur pluſieurs devoirs importans. Vol. I. II. à la Haye 1688. III. 1689. IV. 1688. V - X. 1700.

handlungen oder ganze Tractate über die Schwäche des Menſchen, über die Unterwerfung unter den Willen Gottes, über die Furcht Gottes, über die Mittel, den Frieden mit den Menſchen zu erhalten, über verwegene Urtheile, über die Nothwendigkeit, ſich nicht bloß durch Zufall und Phantaſie in ſeinem Leben leiten zu laſſen, von der Gefahr der Unterredungen mit den Menſchen, über die chriſtliche Höflichkeit, über die Größe, über die Erziehung eines Prinzen, über die Kürze des Lebens in Reflexionen über Seneca's Schrift, über die Selbſtkenntniß, über die Selbſtliebe und Nächſtenliebe, über die verſchiedenen Arten, Gott zu verſuchen, über das Schauſpiel, über das Raportiren [v]), über die Heilung des Argwohns, über die Pflicht, ſich an den Fehlern rechtſchaffener Leute nicht zu ärgern, über die Mittel, von ſchlechten Predigten Nutzen zu ziehen, über Tod, Gericht, Himmel und Hölle, über die chriſtliche Wachſamkeit. Man wird hier ſchon zum Theil in der Wahl der Materien den nicht gemeinen Moraliſten erkennen [w]). In der Aus-

v) des raports — läßt ſich ohne Umſchreibung gar nicht ins Deutſche überſetzen.

w) Noch nach Nicole's Tode ſind verſchiedene moraliſche Schriften von ihm herausgekommen. Der 10te Theil der Ausgabe der Verſuche, welche ich gebrauche, enthält unter dem Titel: de l'emploi d'une maitreſſe des Novices faſt eine ganze chriſtliche Moral, weil eine ſolche Perſon die Nonne in allen chriſtlichen Pflichten zu unterrichten habe, außerdem noch beſondere moraliſche Abhand-

Ausführung ſelbſt wird man tiefe Blicke in die moraliſche Natur des Menſchen, einen großen Reichthum von Erfahrungen, und von Mitteln, die Ausübung des Guten zu erleichtern, antreffen. Auch auf die Compoſition iſt viel Sorgfalt verwandt. Um dieſen trefflichen, noch immer leſenswürdigen Moraliſten noch näher zu charakteriſiren, will ich einige Proben davon geben, wie er ſich über gewiſſe Materien erklärt, worüber man beſonders begierig ſeyn wird, einen ſolchen ernſten Janſeniſten zu vernehmen. In der Abhandlung von der Höflichkeit x) zeigt er zuerſt, wie die Selbſtliebe ſie hervorbringt, indem man durch Höflichkeit ſich die Liebe Anderer zu erwerben ſtrebt. Darauf führt er Gründe dafür an, daß die Liebe Gottes, die erſte und vornehmſte Pflicht, uns von der Höflichkeit entfernen ſollte: indem die Gottesliebe uns, wie es ſcheint, eher antreiben ſoll, uns und die Creaturen zu haſſen und ihren Haß zu wünſchen, und allen falſchen Gefälligkeiten und täuſchenden Worten und Handlungen der Höflichkeit widerſtrebt, indem wir ſelbſt nicht liebenswürdig, ſondern durch die Sünde haſſenswürdig ſind, indem das, was liebenswürdig an uns iſt, nicht unſer

handlungen. Inſtructions theologiques et morales. à Paris 1705. 2 Voll. — ſur le premier commandement du decalogue où il eſt traité de la foi, de l'eſpérance et de la charité. Paris 1709. 2 Voll. Auch die Lettres choiſies, écrites par Mr. *Nicole*. à Liege 1702. ſind meiſt moraliſch.

x) Eſſais Vol. II. p. 102 ſqq. Das franzöſiſche *civilité* iſt ein weit paſſenderes Wort, als unſer deutſches: Höflichkeit.

ſer eigenes, ſondern Gottes Werk iſt, indem wir durch Höflichkeit Andere nur verderben und uns hinwiederum einen Beifall von ihnen verſchaffen, welcher für uns ſelbſt gefährlich iſt. Nachdem er dieſe Schwierigkeiten auseinandergeſetzt hat, ſo ſucht er zu zeigen, daß die ächte, durch das Chriſtenthum gebotene Liebe doch an der Höflichkeit Antheil haben könne, und zwar auf folgende Art: Die Höflichkeit kann aufrichtig, herzlich, liebevoll ſeyn. Wenn wir auch für Andere nicht immer die ganze Liebe fühlen, welche wir ihnen zu erkennen geben, ſo iſt es hinreichend, wenn wir überzeugt ſind, daß wir ſie gegen dieſelben fühlen ſollten, daß wir Chriſtum in ihnen lieben ſollten, und wenn wir ſelbſt durch ſolche Bezeugungen von Liebe uns dieſelbige zu verſchaffen ſuchen: denn auf dieſe Art ſind ſie nicht falſch und täuſchend, weil ſie unſerem Beſtreben und unſerer Zuneigung gemäß ſind. Nur die ächte chriſtliche Liebe giebt uns auch allgemeine Gründe an die Hand, alle Menſchen zu lieben und uns ihnen zu unterwerfen. Die Selbſtliebe macht, daß wir nur diejenigen lieben, welche uns lieben und uns nützlich ſind, daß wir uns nur denjenigen unterwerfen, welche mächtiger ſind, als wir, und daß wir über Andere ſo viel möglich herrſchen wollen. Die chriſtliche Liebe aber umfaßt alle Menſchen, betrachtet ſie alle als Geſchöpfe Gottes, als Erlöſte Jeſu, als Berufene des Himmelreichs. Sie iſt alſo die Quelle der Höflichkeit. Dieſe beſteht darin, Andern nachzugeben, ſo weit es die eingeführte Ordnung erlaubt, und ſie ſich ſelbſt vorzuziehen, die Liebe macht, daß man dieß nicht aus Verſtellung, ſondern aus Beſcheidenheit thut. Die Liebe wird durch ſolche äußere Erwei-

ſungen derſelben ſelbſt genährt und geſtärkt, ſie iſt ein Feuer, welches Luft und Stoff bedarf. Wer alle Austauſchungen von Höflichkeit und Gefälligkeit unterdrückt und vermeidet, verfällt in einen Zuſtand von Trockenheit, Kälte und Gleichgültigkeit gegen Andere. Man vergißt ſie, nicht, um ganz Gott anzugehören, ſondern nur um von ſich ſelbſt voll zu ſeyn. Die Höflichkeit giebt uns Veranlaſſung, in den Menſchen alle die Gnadengaben zu ehren, welche Gott ihnen geſchenkt hat, unſere inneren Bewegungen nach der Mannichfaltigkeit derſelben zu modificiren, und dadurch die chriſtliche Liebe in uns zu ſtärken. Nachdem Nicole gezeigt hat, wie die Höflichkeit für den, der ſie übt, ſelbſt moraliſch nützlich iſt, ſo zeigt er, daß ſie es auch für diejenigen ſey, gegen welche ſie geübt wird. Bei den Gutgeſinnten vermehrt ſie die Liebe, bei Andern ſchmeichelt ſie ihrer Eigenliebe, aber ſie macht doch, daß ſie ſich nicht ganz von uns wenden', und daß wir ſie beſſern können. Nicole glaubt gar nicht, daß er durch dieſe Gegengründe die zuerſt angeführten Gründe für das Gegentheil ganz entkräftet habe, er findet hier einen Kampf zwiſchen den Tugenden ſelbſt y), welcher ſchwer zu entſcheiden ſey, und ſchlägt nur einige Regeln vor, welche man beobachten könnte, und dieſe ſind folgende: Wenn man wenig Hoffnung hat, gewiſſen Perſonen zu dienen, wenn es uns nicht obliegt, wenn der Umgang mit ihnen uns nachtheilig ſeyn könnte,

y) Voilà donc un combat, non de vices, mais de vertus — Ce ſont des raiſons ſpirituelles de part et d'autre. — Il eſt aſſez difficile de décider — p. 121 ſq.

te, ſo muß man nur die nothwendigen Pflichten der Höflichkeit gegen ſie beobachten, welche man nicht unterlaſſen kann, ohne ihnen ein Aergerniß zu geben, und alle diejenigen vermeiden, welche nur den Zweck haben würden, ihnen zu gefallen und eine engere Verbindung mit ihnen zu ſchließen — Wenn man ſich in außerordentlicher Einſamkeit befindet und unſere Lebensart es ſo mit ſich bringt, und man nimmt wahr, daß ſie uns zu Gott hinzieht, ohne uns ſelbſtſüchtig, und gegen unſere Freunde gleichgültig zu machen, ſo hat man mehr Freiheit, ſich den Austauſchungen der Höflichkeit zu entziehen, welche nicht abſolut nothwendig ſind — Wenn wir aber ein geſellſchaftliches Leben führen und Verbindungen mit der Welt unterhalten müſſen, wenn wir ſelbſt menſchlichen Troſt bedürfen, ſo ſcheint es beſſer, alle Gelegenheiten zu ergreifen, Andern Höflichkeit zu beweiſen und ſich die Liebe derſelben zu erwerben — Unſere Höflichkeit muß nur wahrhaftig, aufrichtig, nicht ſchmeichelnd ſeyn, nicht bloß in Worten beſtehen, uns nicht viel Zeit rauben, mit Religioſität und Beſcheidenheit verbunden ſeyn — Man muß es übrigens nicht zur allgemeinen Regel machen, gegen Jedermann höflich zu ſeyn, es giebt Leute, von welchen man ſich nur durch eine Art von Unhöflichkeit losmachen kann, welchen man eine gewiſſe Kälte beweiſen muß, damit ſie uns nicht unſere Zeit rauben. Man ſieht hier zugleich eine gewiſſe Feinheit und Ueberlegtheit in der Manier und Methode, welche man überhaupt an dieſen Verſuchen bemerkt. Die Unſittlichkeit der Comödie behauptet Nicole mit großer Strenge [z]). Er wun-

z) Vol. III. 201 ſqq.

wundert ſich, daß man im 17ten Jahrhundert es unternommen habe, die Comödie zu rechtfertigen und ſie als ein Vergnügen geltend zu machen, welches ſich mit der Frömmigkeit vertrage, indem in den vorhergehenden Jahrhunderten alle fromme Leute es verabſcheut, diejenigen aber, welche Leidenſchaft für das Theater hatten, zum wenigſten eingeſtanden haben, daß ſie hierin die Regeln der chriſtlichen Religion nicht befolgten. Er findet, daß man, um die Comödie aus Gründen zu rechtfertigen, eine gewiſſe metaphyſiſche Idee derſelben aufgeſtellt und dieſe von aller Sünde gereinigt, daraus aber ganz unrichtig geſchloſſen habe, daß die wirkliche Comödie unſündlich ſey. Er ſelbſt erklärt ſie mit Einſchluß der Leſung der Romane für durchaus ſündlich aus folgenden Gründen. Der Beruf der Schauſpieler, welchen man durch den Genuß dieſes Vergnügens autoriſirt, iſt unſittlich, weil ſie die heftigſten Leidenſchaften darſtellen, welches ſie nicht können, ohne ſie gewiſſermaßen ſelbſt in ſich zu erregen, und wovon der Eindruck und die Wirkung auch noch nachher bei ihnen fortdauert, weil ſie ſich faſt mit lauter Thorheiten beſchäftigen, und alles dieß ſich nicht mit der Reinheit der chriſtlichen Religion verträgt, wie denn auch alle Kirchenverſammlungen dieſen Beruf verbieten. Beſonders aber herrſcht die Leidenſchaft der Liebe faſt in allen Schauſpielen und wird durch dieſelbigen genährt, ſie erſcheint daſelbſt mit Ehre und ohne Schaam, und ſchwächt die Schaamhaftigkeit bei den Zuſchauern. Das Schauſpiel macht weich und weibiſch, läßt oft ganz unvermerkt ſchädliche Eindrücke zurück. Die meiſten Zuſchauer ſind ſchwach und verdorben, und werden durch das Schauſpiel noch mehr verderbt, wenn man alſo

auch

auch ſelbſt nichts von demſelben zu befürchten hätte, ſo muß man doch nicht durch ſein Beiſpiel dazu beitragen, daß Andere es als ein gleichgültiges Vergnügen betrachten. Die Schauſpiele lehren die Sprache der Leidenſchaft der Liebe. Das Vergnügen, welches man an ihnen findet, entſpringt aus einem geheimen Wohlgefallen am Laſter. Man ſieht die ſchändlichſten Handlungen und Charactere mit Vergnügen auf dem Theater darſtellen, man haßt ſie alſo nicht, man fühlt ſelbſt dadurch eine gewiſſe Zuneigung zu denſelben in ſich erregt. Wer das Laſter haßt, kann auch die Darſtellung desſelben nicht ertragen. Nicht nur die Liebe, ſondern auch andere verbotene Leidenſchaften werden auf dem Theater mit einem Scheine von Größe und Adel bekleidet. Nur das Leidenſchaftliche gefällt daſelbſt. Es giebt nichts verderblicheres als die theatraliſche und romantiſche Moral, welche nur ein Haufen falſcher Meinungen iſt, die aus der böſen Luſt hergenommen ſind. Die Dichter ſchminken die Leidenſchaften, um ſie liebenswürdig zu machen. Das Vergnügen des Schauſpiels dient nicht einmal dazu, dem Geiſte und Körper neue Kraft zu geben, wenn ſie durch Arbeit abgeſpannt ſind; es giebt dem Gemüthe eine romantiſche Stimmung, es macht gleichgültig gegen das Wirkliche, Gewöhnliche und Alltägliche. Das Schauſpiel iſt dem Geiſte des Gebets, der Liebe zum Worte Gottes, der Liebe zu Gott und der Sammlung des Gemüths, den Verpflichtungen der Taufe, den Pflichten gegen Jeſus, dem Geiſte der Buße und der Liebe zur Wahrheit zuwider. Man ſieht, daß Nicole dieſen Gegenſtand weit tiefer erſchöpft hat, als gewöhnlich geſchah. Der Haß gegen die Theaterfreu-

den wurde damals auch zum Janſenismus gerechnet, wiewohl manche, welche eben keine Janſeniſten waren, ſie verdammten. Ueber die Sittlichkeit des Schauſpiels wurden in Frankreich um die Mitte des 17. Jahrhunderts viele Streitſchriften gewechſelt [a]), und am Ende desſelben wachte der Streit abermals auf [b]).

Die Janſeniſten von Portroyal, namentlich Nicole, Anton Maitre, le Maitre de Sacy, Arnauld und Andere, getreu ihrem Grundſatze, daß die Bibel in der Landesſprache geleſen und dadurch Kenntniß des ächten Chriſtenthums und Sittlichkeit verbreitet werden müſſe, gaben nach langen Anſtrengungen und mit vereinigten Kräften eine Ueberſetzung des Neuen Teſtaments heraus, in welcher das Auszeichnende ihres Lehrbegriffs um ſo mehr hervorleuchtete, da ſie in vielen Stellen umſchreibend war. Sie heißt gewöhnlich das N. T. von Mons. Unter dieſem Druckorte iſt ſie 1667. herausgekommen, aber zu Amſterdam gedruckt. Die Gegner der Janſeniſten bewirkten, daß ſie vom Könige, von Päbſten und Biſchöfen verboten und verdammt wurde. Noch weit wichtiger und von großen weitausſehenden Folgen

a) Hiſtoire et abregé des ouvrages pour et contre la comédie — Darin von dem Prinzen Armand von Conty † 1666. Traité touchant la comédie et les ſpectacles, welches wider die Schauſpiele gerichtet iſt und ihm den Ruf eines Janſeniſten zuzog. Für dieſelbe iſt *Hedelin d'Aubignac* Diſſert. ſur la condamnation des theatres. 1666 Dagegen kam heraus: *Voiſin* defenſe du traité de Mr. le Pr. *Conty*. —

b) Davon giebt *Dupin* Bibl. des aut. eccl. du 17. ſiecle T. V. p. 367 ſqq. Nachricht.

gen war es, als Paſchaſius Queſnel, Prieſter des Oratoriums zu Paris, ein gelehrter und frommer Mann, im Jahr 1671. Moraliſche Reflexionen über die vier Evangeliſten herausgab. Dieſes Buch fand ſo großen Beifall ſelbſt bei den angeſehenſten Prälaten der Kirche, daß Queſnel, aufgefordert von Vielen, im Jahr 1687. das ganze N. T. überſetzt und moraliſch erklärt herausgab [c]). Die Ueberſetzung von Mons liegt faſt durchaus zum Grunde, die Reflexionen haben den Hauptzweck, die ſtrenge, reine Sittenlehre des Chriſtenthums hervorzuheben, anzuwenden, die Gemüther der Leſer damit zu durchdringen, ſie in Contraſt mit herrſchenden Lehren und Sitten zu ſetzen. Ton und Ausdruck ſind äußerſt ſanft, eindringend und faßlich. Es iſt Janſenismus und Myſtik, was in dieſen Reflexionen, allein in der That in einer einladenderen und milderen Geſtalt, als häufig geſchah, ſichtbar wird. Wenn ſchon der Inhalt dieſes Buchs den Jeſuiten mißfiel, ſo brachte ſie der Beifall und die Erbauung, womit es geleſen wurde, und insbeſondere der Umſtand, daß der Cardinalerzbiſchof von Paris, Noailles, es in ſeiner Diöceſe empfohlen und eingeführt hatte, äußerſt auf. Dieſer Erzbiſchof, geachtet von dem König und allgemein verehrt, war nie von der Parthie der Jeſuiten geweſen und

c) Das Buch iſt oft unter verſchiedenen Titeln herausgekommen: Le Nouveau Teſtament en françois avec des reflexions morales ſur chaque verſet pour en rendre la lecture plus utile et la meditation plus aiſée. Paris 1696. Schon vorher: Abrégé de la morale de l'evangile, des actes, des apotres &c. ou penſées chretiennes ſur le texte de ces livres ſacrés. Paris 1693. — nouvelle edit. augmentée Bruxelles 8 Voll. 1702.

und ſtand ihren Abſichten bei Hof entgegen. Sein Untergang wurde von ihnen beſchloſſen. Quesnel ſollte zum Ketzer gemacht werden, um dadurch auch den Erzbiſchof zu Grunde zu richten. Die erſte Schrift, welche von Seiten der Jeſuiten erſchien [d]), war zugleich ein Angriff auf Quesnel's N. T. und auf den Erzbiſchof. Dieſer Streich mißlang, das Parlement verurtheilte dieſe Schrift als ein Pasquill zum Feuer. Erſt im 18. Jahrhundert wurden die Streitigkeiten lebhafter und folgenreicher, und zogen ſich auch die Jeſuiten durch ihre Angriffe auf das Quesnellſche N. T. einen neuen Angriff auf ihre Sittenlehre zu.

Zwölftes Kapitel.

Von den Myſtikern der katholiſchen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert, insbeſondere den Quietiſten.

Die Myſtik hatte jetzt in der katholiſchen Kirche eine ſehr blühende Periode, und hob ſich neben der caſuiſtiſchen und Jeſuitiſchen Moral hoch empor. Sie beſchäftigte eine große Menge von Schriftſtellern, und einige unter ihnen erreichten einen hohen Grad von Vortrefflichkeit, und gehören zu den geiſtreichſten Schriftſtellern des Zeitalters. Viele unter ihnen beſtritten die Moral der Jeſuiten, andere wurden von dieſen ſelbſt angefallen, noch andere wurden von den Prälaten und Machthabern

d) Problême eccleſiaſtique à Mr. l'abbé Boileau de l'Archevêché. 1698.

habern der katholiſchen Kirche, ſelbſt von den Päb- ſten für Ketzer erklärt. Spanien, Frankreich und Italien waren an myſtiſchen Schriftſtellern am fruchtbarſten. Auch Perſonen des andern Ge- ſchlechts traten jetzt in dieſem Felde mit großer Wirkung und Bedeutung auf. Alle dieſe Schrift- ſteller anzuzeigen, zu charakteriſiren und ihre my- ſtiſchen Ideen darzuſtellen, kann hieher nicht gehö- ren, um ſo weniger, da hier die Geſchichte der Myſtik nur, ſofern ſie in die Geſchichte der Moral eingreift, erzählt wird. Es wird alſo hinreichend ſeyn, die vornehmſten auszuzeichnen, und diejeni- gen, welche in moraliſcher Rückſicht die wichtig- ſten ſind, näher zu charakteriſiren.

Der Janſenismus war anfangs nur ſo weit myſtiſch geweſen, als es der Auguſtinismus auch war. Durch die Verbindung mit Portroyal drang der Myſticismus, und zwar noch ein ande- rer, als der Auguſtiniſche, tiefer in denſelben ein. In dieſe Anſtalt aber war er vorzüglich durch Franz von Sales, welcher 1622. als Biſchof von Genf ſtarb, und durch Vergier, Abt von St. Cyran † 1643., gekommen. Der erſte war als Biſchof mit dem größten Eifer für Reinheit der Sitten unter den Geiſtlichen und Mönchen ſeines Sprengels beſorgt. Er hielt mit ſeinen Geiſtlichen jährlich eine Synode, und ſuchte dadurch eben ſo wohl ſie ſelbſt in Thätigkeit, Zucht und Ordnung zu erhalten, als nützliche Anſtalten für die Gemeinen zu treffen. Mehrere Klöſter refor- mirte er, im Jahr 1610. legte er den Grund zu einer Geſellſchaft von Witwen und ſchwächlichen Weibsperſonen, welche nur im erſten Jahre des

No-

Novitiats unter der Clauſur ſeyn, darauf aber Kranke beſuchen und verpflegen ſollten. Er ertheilte ihnen nicht ſowohl Regeln der Mortifikation, als zum innern myſtiſchen Leben. Aus dieſer Anſtalt iſt 1626. der Orden der Heimſuchung unſerer lieben Frauen entſtanden, welcher nach der Anordnung des Stifters immer nur den Biſchöfen unterworfen bleiben ſollte, und von welchem bei dem Tode ſeines Stifters ſchon 13 Klöſter entſtanden waren. Mehrmals hatte dieſer in mancher Rückſicht ehrwürdige Biſchof geäußert, daß die Geiſtlichen, ſo wie in der erſten Kirche, ihren Unterhalt mit Handarbeit erwerben müßten, und daß die Reichthümer des Clerus nachtheilig ſeyen, wie er denn ſelbſt faſt alle Einkünfte ſeines Biſthums unter die Armen austheilte. Er iſt der Verfaſſer mehrerer myſtiſcher Schriften, welche nicht nur mit Beifall, ſondern inniger Andacht und Erbauung geleſen wurden. In der einen ſuchte er die Leſer in das andächtige Leben einzuleiten [e]). Dieſe Schrift enthält viele moraliſche Vorſchriften, welche gar nicht überſtreng ſind. Selbſt das gemäßigte Vergnügen der Spiele, Tänze, unſchuldigen Scherze wird für erlaubt erklärt, worüber ein ſtrenger Mönch ſo ſehr entrüſtet wurde, daß er dieß Buch auf der Kanzel verdammte und verbrannte. Sales erfuhr es und wurde aufgefordert, ſich zu beſchweren, blieb aber ganz ruhig. Uebrigens enthielt dieß Buch nur die erſten Stufen des geiſtlichen Lebens. In einem andern, in der Theotime [f]), beſchrieb er die höchſte Stufe deſſelben. Dieſe

e) Introduction à la vie devote. à Paris 1641.

f) — ſeu de amore Dei libri 12. Colon. 1697.

Dieſe beſteht in der reinen Liebe und Anſchauung Gottes, in der ſüßen Ruhe in ihm. Sales ſchildert hier in einer äußerſt einnehmenden und zarten Schreibart dieſen Gemüthszuſtand in ſeinem Werden, in ſeinem Daſeyn, in ſeinen Wallungen und Bewegungen, er beſchreibt das Schmachten und Sehnen, das Genießen und die Entzückung, auch die Schmerzen und Wehen, welche Gott eine ſolche Seele empfinden läßt, um ihre Treue zu prüfen. Andere Schriften von ihm haben nicht ſowohl den Zweck, dieſen myſtiſchen Zuſtand zu beſchreiben, als ihn hervorzubringen und zu nähren [g]). Die Grundſätze dieſes Manns haben ſich nicht nur unter den Nonnen und der Geſellſchaft von Portroyal verbreitet, ſondern ſie ſind auch nachher von den Quietiſten aufgefaßt und vertheidigt worden. Der Pabſt Alexander VII. ſprach 1665. einen Mann heilig, welchen die von ihm verdammten Janſeniſten gleichfalls wie einen Heiligen verehrten, eben deswegen beriefen ſich nachher die Quietiſten um deſto mehr wider den römiſchen Stuhl auf das Anſehen dieſes Heiligen [h]). Noch mehr Einfluß auf Portroyal hatte Vergier, Abt von St. Cyran. Er ſtand auf der Univerſität Löwen mit Janſenius in vertrauter Freundſchaft, und war ſchon lange vor Ausbruch der Janſeniſtiſchen Streitigkeiten berühmt geworden. Er

g) Les vrays entretiens ſpirituels. Annecy 1678. Les epitres ſpirituelles. Paris 1676. Daraus iſt folgende Sammlung gemacht: La vraie et ſolide piété expliquée par S. *Fr. de Sales*, recueillie de ſes epitres et de ſes entretiens. à Paris 1729.

h) La vie de S. François de Sales par *M. de Marſollier*. 2 Voll. Paris 1747.

Er ſchrieb ein Buch die königliche Frage, welche ſo genannt wurde, weil Heinrich IV. ſie aufgeworfen hatte, und darin beſtand: ob und in welchen Fällen ein Unterthan verbunden ſey, das Leben ſeines Fürſten durch Aufopferung ſeines eigenen zu retten [i]). Im Jahr 1617. gab er ein Buch heraus, in welchem er einen Biſchof von Poitiers, welcher ſelbſt die Waffen ergriffen und ſich an die Spitze eines bewaffneten Haufens geſtellt hatte, um die dortigen Reformirten zur Ruhe zu bringen, vertheidigte [k]). Er ſucht hier überhaupt zu erweiſen, daß Geiſtliche in gewiſſen Fällen die Waffen ergreifen dürfen, und zwar aus der Bibel, der Tradition und Praxis der Kirche. Er beruft ſich nicht nur auf Abraham, Moſes, Elias, Samuel, die Makkabäer, ſondern auch auf den Erzengel Michael, auf Jeſum, der die Käufer und Verkäufer aus dem Tempelhofe trieb, auf Petrus, der den Ananias, die Saphira und den Magier Simon zu Grunde richtete. In der Kirchengeſchichte konnte es ihm gar nicht an Beiſpielen von Biſchöfen, ſelbſt von Päbſten, fehlen, welche die Waffen ergriffen haben. Er hält es jedoch nur alsdann für nothwendig, wenn ſie ihr Leben, ihre Freiheit und die Religion nicht anders vertheidigen können. Um den Einwurf

i) Dieß Buch, welches unter dem Titel: Queſtion royale herausgekommen iſt, iſt ſo ſelten, daß Dupin ſelbſt Bibl. XXXIX. p. 70. kein Exemplar davon auftreiben konnte.

k) Apologie pour Chateigner de la Roche Poſai Eveque de Poitiers contre ceux, qui diſent qu'il n'eſt pas permis aux Eccleſiaſtiques d'avoir recours aux armes en cas de neceſſité — Vergl. *Dupin* l. c. p. 70 ſqq.

wurf wegzuräumen, daß es ſich für einen Diener Jeſu nicht ſchicke, Blut zu vergießen, beruft er ſich darauf, daß oft Tauſende von Menſchen auf Befehl Gottes durch Engel, Leviten, oder andere Iſraeliten getödtet worden ſind. Beide Schriften machten durch die Wahl der Gegenſtände und durch ihre Paradoxie großes Aufſehen. Der Biſchof von Langres machte ihn zum Director der Nonnen von Portroyal, bald aber zerfielen ſie, weil Cyran verſchiedene Einrichtungen mißbilligte, welche der Biſchof in dieſem Hauſe gemacht hatte, und der letzte auf das unbeſchränkte Zutrauen, welches die Nonnen dem Abte ſchenkten, eiferſüchtig war. Der Biſchof wurde daher ſein Ankläger bei dem Cardinal Richelieu, welchem der Abt ſchon vorher aus mehreren Urſachen verhaßt war. Unter dieſen war auch die, daß er zur Vertheidigung eines Buchs [l]) geſchrieben hatte, deſſen Verfaſſerin Agnés Arnauld war, und in welchem gelehrt wurde, daß die ächte, reine Liebe zu Gott den Menſchen gleichgültig gegen ſein Heil mache. Nachdem Langres ihn bei dem Cardinal wegen neuer gefährlicher Irrthümer angeklagt hatte, ſo ließ ihn dieſer ins Gefängniß ſetzen, aus welchem er erſt nach deſſen Tode, im Jahr 1643., frei wurde, in welchem er auch ſtarb. Die Lehren, wegen welcher er angeklagt wurde, gehören hieher nicht. Erſt nach ſeinem Tode kamen verſchiedene myſtiſche Schriften von ihm heraus [m]). Man fin-

l) Chapelet ſecret du très ſaint ſacrement — 1628.

m) La Theologie familiere — Le coeur nouveau — L'explication des ceremonies de la Meſſe &c. zuſammengedruckt Paris 1653. Lettres de l'abbé de St. Cyran. 1645.

findet hier ſchon die Keime aller der Lehren, welche in der Folge an Molinos und ſeinen Anhängern verdammt worden ſind. Zu Portroyal und von den Janſeniſten wurde Vergier ſchon bei ſeinem Leben wie ein Heiliger verehrt. Er iſt es vorzüglich, welcher die äußerſt ſtrengen und grauſamen Selbſtpeinigungen und Büßungen unter ihnen einführte. Sie ſchreiben ihm die Wiederherſtellung der wahren Buße als eines ſeiner größten Verdienſte zu, ſie nennen ihn den zweiten Vater der Lehre von der Buße [n]). Die vollkommene Seelenruhe, wobei alle ihre Kräfte in Unthätigkeit ſind, wo ſie ſich Gott ganz hingiebt und ſelbſt zu wirken aufhört, hielt er für die höchſte Vollkommenheit des Menſchen, und daher behauptete er auch, daß der höchſte Grad des Gebets nicht ſowohl in einer Beſchäftigung unſers Geiſts mit einem göttlichen Objecte, als in einem Zuge der Liebe Gottes beſtehe, welcher unſer Herz zu ihm erhebe und uns außer uns ſelbſt verſetze [o]).

Wir verlaſſen Frankreich auf eine Zeitlang, und wenden uns zu andern Ländern, wo die Myſtik Blüthen von verſchiedener Farbe und Gehalt emportrieb. Johannes a Cruce, ein Spaniſcher Carmeliter, † 1591., trug viel dazu bei, daß die Myſtik im 16. Jahrhundert wieder emporgehoben und weiter ausgebreitet wurde. Er gab viele myſtiſche Schriften heraus, welche nachher in Samm-

n) *Fontaine* Memoires de Port-Royal T. III. 445. 504 ſq.

o) *Lancellot* Memoires touchant la vie de l'abbé de St. Cyran II. 44.

Sammlungen gebracht worden ſind [p]). Er hat viel Eigenes in myſtiſchen Ideen und Ausdrücken. Er ſetzt die myſtiſche Vereinigung mit Gott in eine enge Verbindung mit der Moralität. Er fordert Reinigkeit der Seele und eine ſolche Ausübung der Tugenden, wobei man immer das Mühſamſte ſuchen muß. Er betrachtet die leidende Reinigung der Seele, die Reinigkeit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als Mittel, den Menſchen zur Vereinigung mit Gott vorzubereiten und ihn in derſelben zu erhalten. Zu dieſer fordert er eine gänzliche Entblößung der Seele und aller ihrer Kräfte, ſo daß ſie ſelbſt die göttlichen Gnadenwirkungen, welche Gott bloß den Anfängern mittheile, verleugne, nur die weſentlichen Rührungen und Bewegungen Gottes ausgenommen. Alvarez de Paz ſchrieb einen großen Tractat über das geiſtliche Leben [q]). Der Jeſuit Bellarmin, welcher zuletzt Cardinal wurde, hielt viel auf die Myſtik, ſchätzte die Schrift des Thomas a Kempis von der Nachahmung Jeſu ſehr hoch, und lieferte ſelbſt einige myſtiſche Schriften [r]), welche vielleicht nicht ſeine ſchlechteſten ſind. So ausſchweifende Grundſätze dieſer Jeſuit von der Allgewalt des Pabſts aufſtellte und ſo ſehr die weltliche, Regenten Urſache haben mögen, ſich über ihn zu beklagen, ſo muß man ihm doch zugeſtehen, daß er ein nützlicher

p) Adſcenſus montis Carmeli — Obſcura nox animae — Flamma amoris viva &c. Opp. Colon. 1639. und 1710. Paris 1665. und 1694. vergl. Arnold v. d. myſt. Theol. S. 476-479. Vertheidig. 170-174.

q) De vita ſpirituali. Lugd. 1608. Mogunt. 1614. 3 Voll.

r) Gemitus Columbae Colon. 1626. Aſcenſus mentis in Deum. Col. 1623.

cher praktiſcher Schriftſteller iſt, daß er die ſchlaffe Moral ſeines Ordens nicht billigte, daß er Reformationen in der Kirche für nothwendig hielt und dem Pabſte ſelbſt Vorſchläge dazu machte, daß er als Erzbiſchof von Capua mehrere wohlthätige Veränderungen in ſeiner Diöceſe einführte [s]), daß die Vorſchriften, welche er ſeinem Neffen über die Pflichten eines Biſchofs gab, vortrefflich ſind [t]), daß er im Grunde in der Lehre von der Gnade nicht Moliniſt, ſondern Auguſtinianer iſt [u]), daß er mit Wehmuth über das Sittenverderben in vielen Mönchsorden klagt und mit dem größten Nachdrucke auf die Abſtellung derſelben dringt [v]), daß er endlich ſeinem Privatcharakter nach ein ſchätzbarer Mann war. Maximilian Sandäus vertheidigte die myſtiſche Theologie oder Beſchauung wider Verleumdungen [w]). Victor Gelenius, ein Capuziner zu Trier, brachte die praktiſche Myſtik in ein großes Syſtem [x]). Hugo de Palma ſchrieb ein Buch über die myſtiſchen Wege, welches auch unter den Proteſtanten Beifall fand [y]). Einer der fruchtbarſten myſtiſchen Schriftſteller war Bona, ein Ciſter-

s) *Bayle* Art. *Bellarm.* not. H.

t) Admonitio ad epiſcopum Theanenſem, quae neceſſaria ſint epiſcopo ſalutem aeternam in tuto ponere volenti ſ. Opp. Col. 1617.

u) ſ. *Bayle* Not. I.

v) de gemitu columbae ſ. oben.

w) Theologia myſtica ſeu contemplatio divina religioſorum a calumniis vindicata. Mogunt. 1627.

x) Summa practicae theologiae myſticae. Colon. 1646.

y) De triplici via myſtica Amſtel. 1647. Ueberſ. Theologia

ſterzienſermönch, und darauf Cardinal, ein von ſeinem Zeitalter ſehr verehrter Mann, und auch durch liturgiſche und hiſtoriſche Schriften berühmt, † 1674. Unter mehreren myſtiſchen Schriften [z]) iſt ſein kurzer Weg zu Gott [a]) die vornehmſte. Dieſer Weg beſteht nach ſeiner Meinung in gewiſſen fortgeſetzten zu Gott emporſtrebenden Bewegungen des Gemüths, und in ſtillen und lauten Gebeten, welche der Menſch mit allen ſeinen Beſchäftigungen verbindet, und iſt theils leidend, theils thätig. Das Fortſchreiten des Menſchen zur Vereinigung mit Gott wird von Bona nach ſeinen Stufen beſchrieben, als Anfang, Wachsthum und Vollkommenheit. Den Zuſtand der myſtiſchen Vollkommenheit ſelbſt zu beſchreiben, kann er kaum Ausdrücke genug finden. Er kann ſich ſelbſt darin nicht befriedigen, und wiederholt es mehrmals, daß man dieſen Zuſtand nur durch Selbſtempfindungen ganz kennen lerne, und beruft ſich übrigens auf den Ausſpruch des Plato, daß man in göttlichen Dingen den Söhnen Gottes auch ohne Gründe glauben müſſe. Folgendes ſind einige Ausdrücke, mit welchen er dieſen Zuſtand beſchreibt: er iſt die feurigſte und doch ruhigſte Beſchauung Gottes, ein Schmachten, ein Zerſchmelzen, eine geiſtliche nüchterne Trunkenheit, ein inneres Stillſchweigen, ein Kuß

gia myſt. d. i. geheime Gotteslehre vom dreifachen Wege der Seelen. Amſterdam oder vielmehr Halle 1696.

z) Manuductio ad coelum. Par. 1664. — Principia et documenta vitae chriſtianae. Par. 1673. De diſcretione ſpirituum in vit. ſpiritual. deducendorum. Par. 1673.

a) Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias in Opp. Colon. 1683. T. I. Ueberſ. Voye abregée pour aller à Dieu. Bruxell. 1685.

Kuß des Logos, eine Entzückung, eine Ueberſchüttung des Verſtands mit dem Lichte der ewigen Weisheit, eine Anfeſſelung des Willens an Gott durch die feurigſte Liebe, ein Leben der Seele außer ſich in Gott, eine vollkommene Nachahmung Jeſu. Bona proteſtirt ausdrücklich dagegen, daß die myſtiſche Vereinigung mit Gott eine örtliche ſey, auch daß ſie bloß eine Vereinigung durch Liebe ſey, er unterſcheidet ſie auch von derjenigen, welche durch die heiligende Gnade geſtiftet werde. Er läßt dieſe Vereinigung in den Seelenkräften, im Verſtande und Willen vorgehen, und in einer gänzlichen Umbildung beſtehen. Er ſagt, die Seele des vollendeten Myſtikers gehe in Gott über, mit welchem ſie durch die innigſte Umarmung verbunden ſey, und übe keine natürliche Handlungen mehr aus, es ſey in ihr eine unausſprechliche Schönheit, Liebe und Lieblichkeit, eine unerſättliche Begierde nach himmliſchen Dingen, und eine gänzliche Verachtung der irrdiſchen, ſie ſey von Gott vernichtet und den myſtiſchen Tod geſtorben, ſelbſt der Körper ſey auf eine bewundernswürdige Art verwandelt [b]). Caraffa, Ordensgeneral der Jeſuiten, gab theils unter ſeinem wirklichen, theils unter dem angenommenen Namen Aloyſius Sidereus verſchiedene myſtiſche Aufſätze, insbeſondere aber ein größeres Werk heraus [c]). Barban-

b) vergl. Schröckh Kirch. Geſch. ſeit der Reform. IV. 100 ff.

c) Viaggio del Cielo — Pratique ſpirituale — Faſciculo della Mirra — Theologia myſtica. 2 Voll. Colon. 1660.

banſon, ein Capuziner [d]), und Franz Arias [e]) haben ſich gleichfalls in dieſem Fache ausgezeichnet.

Noch mehr Aufmerkſamkeit aber verdient die Myſtik der Quietiſten, nicht ſowohl wegen der Neuheit des Inhalts, als wegen der Neuheit der Auftritte, welche dabei vorkommen, und der hohen Wichtigkeit der Gegenſtände, über welche geſtritten wurde, und der Perſonen, welche auf den Kampfplatz traten. Michael Molinos, geb. 1627. zu Sarragoſſa, las von früher Jugend an viele myſtiſche Schriften, ließ ſich zum Prieſter weihen, ohne an eine beſondere Kirche gebunden zu ſeyn, und lebte ſeit 1669. zu Rom, wo er als Lehrer, Beichtvater und rechtſchaffener Mann in hohem Anſehen ſtand. Im Jahr 1675. ſchrieb er daſelbſt in ſpaniſcher Sprache einen geiſtlichen Wegweiſer, welcher bald ins Italieniſche und in noch viele andere Sprachen überſezt und in sechs Jahren mehr als zwanzigmal wieder aufgelegt wurde [f]). Zu Rom war er unter der Billigung von fünf Doctoren, worunter vier Qualificatoren der Inqui-

d) Compendium verae theol. myſticae ſeu amoris divini occultae ſemitae. Amſtel. 1698. Feßler ſagt Bonaventuras Myſt. Nächte S. 12., dieß ſey der vernünftigſte unter allen aſcetiſchen Myſtikern.

e) Theſaurus inexhauſtus bonorum, quae in Chriſto habemus ex hiſpan. in lat. verſus und deutſch: Glaz 1685.

f) Ich gebrauche die Italieniſche Ueberſetzung, unter dem Titel: Guida ſpirituale, che diſinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all'acquiſto della perfetta contemplatione e del ricco teſoro della pace interiore del *D. Michael Molinos*, ſacerdote. Aggiuntovi un breve trattato della quotidiana communione dell'iſteſſo autore. nuov. edit. In Venet. 1685.

Inquiſition waren, gedruckt worden. Molinos ſelbſt hatte dieſem Buche keinen großen Beifall verſprochen, weil es dem Geſchmack der Zeit nicht gemäß ſey und nur wenige Menſchen für die Myſtik empfänglich ſeyen. Er beſtimmte es für diejenigen, welche bemüht ſind, ihre Sinne und Leidenſchaften zu tödten, und welche ſich im Gebete üben. Solche Menſchen ſollte es leiten und die Hinderniſſe wegräumen, durch welche ſie auf dem Wege zur vollkommenen Contemplation aufgehalten werden. Speculativ von derſelben zu handeln, war der Zweck dieſes Buchs nicht. Es ſollte übrigens auch dazu dienen, die Gewiſſensleiter darüber zu belehren, die Seelen, welche Gott durch geheime Wege zum innern Frieden und zur höchſten Glückſeeligkeit beruft, nicht aufzuhalten. Die Schriften und Ausſprüche des angeblichen Dionyſius Areopagita, des Auguſtinus, Thomas Aquinas, Bernhard, der heil. Thereſia, des Hugo, Bonaventura, Franz von Sales, Suſo, Gerſon werden fleißig darin angeführt, auch bezeugt Molinos ausdrücklich ſeine Uebereinſtimmung mit den Lehren dieſer Männer. Das Buch iſt kurz und anziehend, ja hinreißend geſchrieben. Ich will die Hauptideen aus demſelben herausheben.

Molinos unterſcheidet zwey Wege, zu Gott zu gelangen. Der eine iſt der der Meditation und des Raiſonnement, auf welchem die Geheimniſſe der Religion ſtückweiſe betrachtet und unterſucht werden. Der andere iſt der des Glaubens und der Contemplation; da bewundert und beſitzt die Seele die Wahrheiten, welche ſie entweder durch Nachdenken erkannt oder durch göttliche Erleuch-

tung empfangen hat. Die Contemplation iſt klare, ſüße und ruhige Anſchauung der ewigen Wahrheit ohne Raiſonnement und Reflexion [g]). Dieſer Zuſtand der Seele iſt das Gebet des Glaubens und der Ruhe, die innere Sammlung. Es giebt zwei Gattungen: die eine iſt unvollkommen, erworben und activ, dieſe kann man durch eigene Anſtrengungen unter Hülfe der Gnade erwerben; die andere iſt eingegoſſen und paſſiv, wo Gott in dem Menſchen wirkt und die Wirkungen ſeines Gemüths ſuſpendirt. Die innere Sammlung iſt ein Stillſchweigen vor Gott, ein Anſchauen Gottes in uns ohne Geſtalt und Bild, ohne Unterſcheidung ſeiner Eigenſchaften, ein Erkennen Gottes durch einen dunkeln und liebevollen Glauben. Von der activen und erworbenen Contemplation erhebt Gott gewöhnlich die Seele unvermerkt zur paſſiven. In dieſem Zuſtande bleibt die Seele mit Gott vereint, ohne daß ſie durch irgend eine Bewegung dazu beiträgt, ſie überläßt ſich ganz den göttlichen Einflüſſen, übergiebt ſich ganz dem Willen Gottes, daß er mit ihr mache, was er will, und nimmt mit gleicher Reſignation alles an, was aus ſeiner Hand kommt: das iſt das reine, vollkommene Gebet. Dieſe Contemplation hat übrigens ſelbſt noch ihre Grade, und zwar: Sättigung, wo die Seele von Gott ſo erfüllt iſt, daß ſie alle weltliche Dinge haßt, ruhig und mit der göttlichen Liebe ganz geſätigt iſt, Trunkenheit [h]), wo das Gemüth gehoben und ent-

g) una viſta ſincera, ſoave e quieta dell' eterna verita ſenza diſcorſo e rifleſſione. Prooemio.

h) l'ubbriachezza.

entzückt iſt, Sicherheit [i]), welche jede Furcht verbannt und macht, daß die Seele gern in die Hölle gehen würde, um Gott zu gehorchen, Feuer, wo die Seele durch einen göttlichen Strahl erleuchtet wird, welcher die göttlichen Affecten anzündet und die menſchlichen auslöſcht, Salbung, ein angenehmer und geiſtlicher Balſam, welcher ſich durch die ganze Seele ergießt, ſie ſtärkt und diſponirt, die göttliche Wahrheit zu betrachten, Erhebung des innern Menſchen über ſich ſelbſt, Illumination, eine eingegebene Erkenntniß, wo die Seele die göttliche Wahrheit mit Vergnügen betrachtet und von Licht zu Licht durch den Geiſt Gottes geleitet wird, der Geſchmack der göttlichen Süßigkeit, welche aus der Quelle des heiligen Geiſts fließt, die ſüße und bewundernswürdige Ruhe, welche aus dem innern Siege und Gebete entſpringt [k]).

In dieſen Zuſtand gelangt die Seele durch verſchiedene Wege und Prüfungen, durch welche ſie gereinigt wird. Dahin gehört die Trockenheit oder Empfindungsloſigkeit. Es giebt zwei Gattungen von Gebet: das zarte, angenehme, gefühlvolle, und das dunkle, trockne, traurige. Jenes iſt für Anfänger, dieſes für ſtärkere; das letzte iſt heilſam, erfüllt die Seele mit Ekel gegen das Irrdiſche, mit Luſt Gott zu dienen, erinnert uns an unſere Gebrechen, macht das Gewiſſen rege, erfüllt mit Liebe zur Tugend, mit Ruhe nnd Frieden. Es giebt zwei Gattungen von Devotion; die eine iſt weſent-

i) ſicurrezza.

k) Von dieſem Zuſtande handelt vorzüglich Prooem. und Lib. 3.

weſentlich und wahr, ſie iſt eine Geneigtheit der Seele, Gutes zu thun, wenn auch die menſchliche Schwachheit nicht erlaubt, es ſo zu thun, wie man möchte, die andere iſt zufällig und empfindbar, da ſind mit den guten Neigungen Weichherzigkeit, Thränen und andere Affecten verbunden; dieſe letzte muß man nicht ſuchen, ſie iſt gefährlich und hält auf den inneren Wegen zurück. Es giebt freilich Finſterniſſe der Seele, welche von der Sünde kommen, es giebt aber auch ſolche, in welche Gott die Seele fallen läßt, um ſie in der Tugend zu befeſtigen und hernach ein deſto helleres Licht in derſelben auszugießen. Uebungen und Kaſteiungen ſind nicht hinreichend, um zur Vollkommenheit oder zum innern Frieden zu gelangen, in ſeinem Inneren wird der Menſch von Gott gereinigt, und es kommt alles darauf an, daß aus ſeinem Herzen eine weiße Tafel werde, wo die göttliche Weisheit alles eingraben kann, was ſie will. Die Verſuchungen ſind eine heilſame Arznei, durch welche Gottes Güte unſern Stolz niederſchlägt und uns Demuth einflößt [l]). Gott läßt die Seele durch das geiſtliche Martyrthum gehen, um ſie mit ſich zu vereinigen, durch Leiden, Trübſale, Verfolgungen, durch das Feuer einer glühenden, ungeduldigen und dürſtenden Liebe, wo die Seele bald durch Gottes Abweſenheit bekümmert wird, bald von der ſüßen, aber ſchweren Laſt der göttlichen Gegenwart beſchwert wird. Die innere Einſamkeit beſteht in dem Vergeſſen aller Creaturen, in der Entblößung von allen

l) Dieſe Ideen finden ſich vornehmlich L. I.

len unſern Affecten und Gedanken, von unſern Neigungen und unſerem Willen [m]).

Um den Zuſtand der ächten Beſchaulichkeit noch deutlicher zu beſchreiben, unterſcheidet Molinos zwei Arten geiſtlicher Menſchen, äußere und innere [n]). Jene ſuchen Gott von außen, durch Raiſonnement, Einbildung und Reflexionen, ſtreben nach Tugend durch Selbſtpeinigungen, Entſagungen, Kaſteiungen, ſtellen ſich Gott in ihrer Idee oder Einbildung als gegenwärtig dar, reden beſtändig von Gott, alles aus Kunſt und Meditation; dieſer Weg iſt gut für Anfänger, führt aber nicht zur Vollkommenheit. Die anderen ſtreben nach Vollkommenheit und göttlicher Vereinigung, ziehen ſich in den Grund ihrer Seele durch eine wahre Reſignation zurück, entäußern und vergeſſen ſich ſelbſt, haben vollkommene innere Ruhe, und verſenken ſich mit Leib und Seele in Gott. Sie gebieten über die Verſuchungen, ſie kennen Jeſum nach ſeiner Gottheit und Menſchheit durch eine eingegebene Kenntniß und mit reiner Liebe. Nichts kann ſie erfreuen oder betrüben; ſie ſind immer mit kindlicher Scheu und einem heiligen Frieden erfüllt. Ihre Tugend iſt feſt, ihre Zuneigungen ſind zerriſſen, ihre Unvollkommenheiten vernichtet, ihre Leidenſchaften entwurzelt, ihre Seele iſt völlig frei, ſie iſt in einer vollkommenen Selbſtverleugnung und empfindet keine merkliche Süßigkeit oder geiſtlichen Troſt [o])

Den=

m) L. 3.

n) esteriore e interiore.

o) L. 3. Anf.

Denjenigen, welche in einen ſolchen Zuſtand gelangen wollen, giebt Molinos noch insbeſondere die Vorſchrift, ſich einen in den inneren Wegen erfahrenen Beichtvater zu wählen und ihm durchaus zu folgen. Gott, ſagt er, läßt die geiſtlichen Väter nicht irren; man muß ſich von ihnen auch die Pönitenzen auflegen laſſen, und ſich dieſelben nicht ſelbſt auflegen. Von den Beichtvätern aber fordert er, daß ſie Licht, Erfahrung und göttlichen Beruf haben, daß ſie die innere beſtändige Sammlung empfehlen, daß ſie darüber keine Vorſchriften geben, ſondern nur auf eine ſanfte Art die Hinderniſſe wegräumen, welche die göttlichen Einflüſſe ſtören, daß ſie die Seele nicht von der Contemplation abziehen, um ſie zur Meditation anzuhalten, daß ſie nur diejenigen unter ihre Leitung nehmen, welche von ſich ſelbſt kommen, und ſie nur annehmen, wenn ſie in ihnen die gehörigen Anlagen finden, daß ſie ſanft im Beichtſtuhle und ſtreng auf der Kanzel ſeyen, daß ſie nur gemäßigte Pönitenzen auflegen und ihre Beichtkinder nicht auf einmal, ſondern nur nach und nach in die innere Sammlung oder Einſamkeit verſetzen [p]).

Kaum wird man in dieſer Schrift etwas antreffen, was nicht auch vorher ſchon von irgend einem andern Myſtiker wäre gelehrt worden. Uebrigens iſt die Myſtik deſſelben einfacher, als die gewöhnliche, und daß hier den Büßungen und Kaſteiungen, den äußern Gebräuchen und guten Werken ſo wenig Werth, beigelegt und ſelbſt hie und da mit einer gewiſſen Geringſchätzung davon geſprochen, daß von dem Gebete nicht wie von einer Anrede an

p) L. 2.

an Gott, ſondern wie von einem Zuſtande geredet, daß innere vollkommene Ruhe für den höchſten Grad der Vollkommenheit ausgegeben, daß eine gewiſſe Austrocknung der Empfindung oder Gefühlloſigkeit für einen höhern Grad des ſtillen Gebets ausgegeben wurde, als das gefühlvolle Gebet — das war zwar nichts unerhörtes, allein es war doch in dieſem Buche beſonders herausgehoben und zur Hauptſache gemacht, und konnte leicht einen Stoff zur Anklage angeben.

Dieſes Buch brachte eine erſtaunende Wirkung hervor. Es wurde von Geiſtlichen und Laien, von Mönchen und Nonnen, insbeſondere zu Rom und Neapel, mit großer Begierde geleſen, man ſah hie und da fromme Verſammlungen entſtehen, wo man ſich nach Anleitung deſſelben erbaute, man bemerkte bei vielen eine gewiſſe Gleichgültigkeit gegen die Cärimonien und Andachtsübungen der Römiſchen Kirche. Man ſah Schriften erſcheinen, in welchen die Lehren des Molinos wiederholt und vertheidigt wurden. Der Cardinal Petrucci gab myſtiſche Briefe, Tractate, Gedichte und Räthſel heraus, in welchen er den Grundſätzen des Molinos folgte, ſie mit Geiſt und Beredſamkeit darſtellte und durch Ausſprüche der Väter beſtätigte [q]). Franz Malaval, aus Marſeille, welcher faſt von der früheſten Kindheit an blind war und ſich immer der Contemplation hingegeben hatte, hatte ſchon 1673. ein Buch herausgegeben, in wel-

q) Lettere e trattati ſpirituali. Venez. 1681. Miſtici enigmi. Venez. 1685.

welchem dieſelbige Lehre enthalten war [r]); dieſes Buch wurde auf Befehl des Cardinals d'Eſtrées, Franzöſiſchen Geſandten zu Rom, daſelbſt ins Italieniſche überſetzt und 1676. gedruckt, um dadurch die Molinoſiſche Lehre zu unterſtützen. Von der andern Seite erſchienen auch Gegenſchriften, vorzüglich eine von dem Italieniſchen Jeſuiten, Paul Segneri, welcher Hausprediger des Pabſts Innocenz XI. war [s]). Die Inquiſition nahm von der Sache, welche immer mehr Geräuſch machte, Notiz, und fieng an, die Schriften und Gegenſchriften zu unterſuchen. Die zahlreichen Anhänger des Molinos brachten es dahin, daß die Inquiſition die wider ihn erſchienenen Schriften in den Index der verbotenen Bücher ſetzte. Der Pabſt gab dem Molinos eine Wohnung im Vatikan, und machte den Petrucci zum Biſchofe von Jeſſi, dem Molinos ſelbſt ſoll er ein Bisthum angeboten haben, welches er ausſchlug. Auf einmal aber drang der Franzöſiſche Geſandte D'Eſtrées im Namen ſeines Königs bei dem Pabſte auf eine ſtrenge Unterſuchung des Molinoſiſchen Buchs, mit dem Vorgeben, daß in demſelben die Irrlehren der Begharden und Spaniſchen Alombrades (Illuminaten) von der Nichtigkeit des äußern Gottesdienſts und dem hohen Werthe des ſtillen Gebets enthalten ſeyen. Man hat viele, ſelbſt politiſche, Urſachen ange-

r) Pratique facile pour elever l'ame à la contemplation. à Paris 1673.

s) Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione. Rom. 1680. Einige ſchreiben ihm auch das Buch zu: Le quietiſte ou les illuſions de la nouvelle oraiſon de quietude. Par. 1687.

angeführt, warum dieß geſchehen ſey. Nur ſo viel iſt gewiß, daß es auf Antrieb des Jeſuiten la Chaiſe, Beichtvaters des Königs, geſchah, und daß wichtige Gründe dazu vorhanden geweſen seyn müſſen. D'Eſtrées ſowohl als der Pabſt waren Freunde des Molinos, und doch mußte jener anklagen und dieſer verdammen. Der Pabſt überließ den Molinos der Inquiſition, welche ihn 1685. in ihre Gefängniſſe führen ließ. Sobald man dieß in Spanien erfuhr, ſo verdammte die dortige Inquiſition den Geiſtlichen Wegweiſer, welches die Römiſche mißbilligte, da ſie ſelbſt ihr Urtheil noch nicht geſprochen hatte. Dieſe unterſuchte inzwiſchen nicht nur dieſes Buch, ſondern Briefe, Reden und Sitten des Molinos. Er war nämlich auch angeklagt worden, daß er viele Römiſche Weiber und Mädchen verführt und andere Laſter der Unkeuſchheit ausgeübt habe, indem er der Meinung gewiſſer alter Gnoſtiker ſey, daß der äußere Mensch ohne Sünde thun könne, was er wolle, wenn nur der innere keinen Antheil daran nehme, und daß er die Handlungen des äußern Gottesdienſts vernachläſſigt und Andere davon abgehalten habe. Daher wurden in kurzer Zeit mehr als hundert Perſonen in Italien in dieſen Inquiſitionsproceß mit verwickelt. Im Jahr 1686. ſchrieb der Cardinal Cibo, erſter Miniſter des Pabſts, einen Circularbrief an alle Biſchöfe Italiens, worin er ſie darauf aufmerkſam machte, daß ſich unter dem Vorwande, neue Methoden des Gebets zu lehren, abſcheuliche Irrthümer verbreiteten, und ihnen auftrug, Einhalt zu thun und ihre Diöceſen von allen Geiſtlichen zu reinigen, welche dieſe Irrthümer hegten. Es wurden Viſita-

tatoren ernannt, um insbeſondere die Nonnen und ihre Beichtväter zu prüfen, die Bücher des Molinos und Petrucci, welche häufig in ihren Händen waren, wurden ihnen weggenommen. Man ſieht wohl, daß man fürchtete, der reinere Myſticismus möchte herrſchend werden, und das Gebäude der kirchlichen Orthodoxie und Hierarchie erſchüttern. Die Inquiſition arbeitete vier Monate hindurch an dem Proceſſe des Molinos, und während dieſer Zeit wurden beſtändig Leute, welche des Quietismus verdächtig waren, feſtgeſetzt. Endlich wurde Molinos durch ein Decret der Inquiſition 1687. verurtheilt, ſeine Irrthümer öffentlich abzuſchwören. Er wurde auf ein Gerüſte in einer Kirche geführt, man las ihm das Urtheil vor einer großen Menge Volks vor, welches von allen Seiten ſchrie, daß er verbrannt zu werden verdiene, er ſchwur mit gebundenen Händen und ein brennendes Licht in der Hand haltend, ruhig und ohne Zeichen von Reue, ſeine Lehren ab, und wurde in die Gefängniſſe der Inquiſition zurückgeführt, wo er ſeine Tage 1692. beſchloß. In dem Decrete der Inquiſition waren 68 Sätze verdammt. Der Pabſt gab noch in demſelbigen Jahre eine Bulle heraus, worin er die Verfügungen der Inquiſition wider Molinos billigte und die Verdammung der Sätze beſtätigte. Das ganze Decret war in die Bulle aufgenommen t). Unter den verurtheilten Sätzen waren auch folgende: Der Menſch muß ſeine Kräfte vernichten, darin beſteht das innere Leben — Das Gelübde, ein gutes Werk zu thun, iſt ein Hinderniß der Vollkommenheit — Die natürliche Thä-

t) Die Bulle iſt abgedruckt in *Argentrée* Judic. de nov. errorib. T. III. P. II. p. 357 ſqq. und *Dupin* XL. 623 ſqq.

Thätigkeit iſt der Gnade zuwider, hindert die Wirkungen Gottes und die wahre Vollkommenheit, weil Gott in uns ohne uns wirken will — Die Seele vernichtet ſich durch Unthätigkeit, kehrt zu ihrem Principe und Urſprunge, dem göttlichen Weſen, zurück, in welchem ſie vergöttert wird; ſie wird Eins mit Gott — Das innere Leben beſteht darin, daß man weder Licht, noch Liebe, noch Reſignation, noch Gott kennt — Die Seele muß nicht wünſchen, zu wiſſen, ob ſie im Willen Gottes wandelt, ob ſie genug in denſelben reſignirt iſt, oder nicht, ſie braucht ihren Zuſtand und ihr eigenes Nichts nicht erkennen zu wollen, ſondern muß wie ein lebloſer Körper ſeyn — Wer ſeinen freien Willen Gott übergeben hat, braucht ſich nicht mehr um Himmel oder Hölle, um ſeine Vollkommenheit, Tugend und Seeligkeit zu bekümmern, Gott um nichts zu bitten und ihm für nichts zu danken — Man muß keine Indulgenzen ſuchen, ſondern lieber der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt genugthun — Wer ſich bei dem Gebete der Bilder, Figuren der Rede oder ſeiner eigenen Vorſtellungen bedient, der betet Gott nicht im Geiſte und in der Wahrheit an — Man muß bei dem Gebete in einem dunkeln und allgemeinen Glauben, in der Ruhe und im Vergeſſen jedes beſondern Gedankens bleiben — Die Unterſcheidung der drei Wege, des reinigenden, erleuchtenden und vereinigenden, welche man in der Myſtik gemacht hat, iſt ungereimt: denn es giebt nur Einen Weg, und dieſer iſt der innere — Wer auf dem innern Wege wandelt, thut übel, wenn er ſich dazu durch heilige Oerter und Feſte ermuntert — Der Eckel vor geiſtlichen Oertern iſt gut, weil er die Eigenliebe

reinigt — Der Seele ſind alle Tage gleich, ihr ſind alle Tage Feſttage, eben ſo ſind ihr alle Oerter gleich — Die Actus der Liebe gegen die heilige Jungfrau und die Menſchheit Jeſu ſind ſinnlich, weil dieſe Gegenſtände ſinnlich ſind — Keine Creatur, ſelbſt Maria und die Heiligen nicht ausgenommen, ſoll Platz in unſerem Herzen haben, weil Gott allein es beſitzen und einnehmen will — Die beſten Werke und Pönitenzen der Heiligen ſind nicht hinreichend, um den mindeſten Flecken aus der Seele wegzunehmen — Durch den inneren Weg kommt man dahin, daß alle Leidenſchaften erſterben, und daß man nicht die geringſte Unruhe mehr fühlt, daß die Selbſtliebe aufhört, und daß man nicht einmal mehr eine verzeihliche Sünde begeht — Der innere Weg hat nichts mit der Beichte, den Beichtvätern, den Gewiſſensfällen, der Theologie und Philoſophie zu thun — Eine Seele, welche zum myſtiſchen Tode gelangt iſt, kann nichts anders mehr wollen, als was Gott will, weil ihr Gott den Willen genommen hat — Durch den inneren Weg kommt man zum feſten Zuſtande eines Friedens, welchen nichts ſtören kann — Ein Theologe hat weniger Fähigkeit, als ein Ungelehrter, zur Contemplation, weil er keinen ſo reinen Glauben hat, nicht ſo demüthig iſt, ſich nicht ſo ſehr um ſein Heil bekümmert, und den Kopf voll von Ideen, Vorſtellungen, Meinungen und Speculationen hat — Ueber das Innere hat nur Gott und der Gewiſſensleiter zu gebieten; es iſt eine neue und lächerliche Lehre, daß die Biſchöfe die Seelen regieren ſollen [u]). —

Die

u) Propoſ. 3-6. 8. 12. 15. 16. 18. 21. 26-28. 33. 35. 36. 38. 55-57. 59. 60. 61. 63. 65. 66.

Die allermeiſten verdammten Sätze waren gar nicht in dem Geiſtlichen Wegweiſer enthalten, einige waren durch Schlüſſe aus demſelben abgeleitet, andere ſollten aus Handſchriften oder Reden des Molinos hergenommen ſeyn. Man ſieht übrigens wohl, daß die Gefahr, welche man von ſeiner Lehre für gute Werke, Indulgenzen, Wallfahrten, Feſtfeier, Heiligendienſt, Regiment der Biſchöfe befürchtete, wenn auch nicht der vornehmſte Grund, doch der Hauptvorwand war, ihn zu verdammen und ihn ſo grauſam zu behandeln.

Indem der Quietismus feierlich zu Rom verdammt wurde, ſo kamen in Frankreich mehrere Schriften zur Vertheidigung und Darſtellung desſelben heraus. Franz la Combe, ein Barnabite, hatte, wie es ſcheint, unabhängig von Molinos, ein Buch über das ſtille Gebet [v]) herausgegeben, welches mit dem geiſtlichen Wegweiſer, ſeinem Inhalte nach, ſehr nahe verwandt war. Um dieſelbige Zeit gaben Bernieres [w]) und Malaval [x]) Bücher von gleichem Inhalte heraus. Am merkwürdigſten aber waren die myſtiſchen Schriften der Frau Joh. Mar. Bouvieres de la Mothe Guyon, welche theils geſchrieben, theils gedruckt umhergiengen und unzählige Leſer fanden. Sie ſtammte von einer hohen und angeſehenen Familie ab, und hatte eine ſehr ſorgfältige Erziehung genoſſen. Immer war ſie eine ſehr religiöſe Frau geweſen, nach dem Tode ihres

v) Analyſis orationis mentalis — à Verceil 1686.

w) Regle des Aſſociez à l'enfance de Jeſus.

x) S. oben. S. 625.

ihres Mannes überließ ſie ſich noch mehr der Andacht und der Leſung myſtiſcher Schriften. Jetzt lernte ſie auch den Barnabiten la Combe kennen. Die Uebereinſtimmung der Gemüther und der Grundſätze ſchloß zwiſchen ihnen die innigſte und dauerhafteſte Freundſchaft, und la Combe wurde ihr Beichtvater und Gewiſſensleiter. In unzähligen Stellen ihrer zahlreichen und voluminöſen Schriften klagt ſie darüber, daß in der Kirche eine mechaniſche, bloß äußerliche, gezwungene und unfruchtbare Andacht, ſtatt der inneren, freien und heilſamen Herzensverehrung Gottes, ſtatt des Glaubens und der Liebe, herrſchend geworden ſey. Sie leugnet es gar nicht, daß dieſe Theologie die ihrige ſey, und daß ſie ſich durch Reden und Schriften bemühe, die Kirche zur Erkenntniß ihres traurigen Zuſtands zu bringen und eine Verbeſſerung in derſelben zu bewirken. Sie beſchrieb alſo das wahre innere Herzensgebet, und die Mittel, es zu verrichten, ſie ſetzte nach und nach über die ganze Bibel Erklärungen und Anmerkungen auf, welche auf das innere Leben Beziehung haben, ſie beſchrieb die Geſchichte ihres eigenen inneren und äußeren Lebens, ſie drückte ihre myſtiſchen Empfindungen und Anſchauungen auch in Gedichten aus [y]). Man ſagt viel zu wenig, wenn

y) Moyen court et tres facile de faire oraiſon, que tous peuvent pratiquer tres aiſement et arriver par là en peu de tems à une haute perfection. Grenoble und darauf Lyon 1686. Cantique des cantiques interprété ſelon le ſens myſtique. Lyon 1688. Les Torrens circulirten lange Zeit bloß im Manuſcripte. Ihre meiſten Schriften ſind erſt von Poiret herausgegeben, namentlich La Bible avec des explications et reflexions, qui regardent la

wenn man dieſen Büchern bloß Molinoſiſche Lehren zuſchreibt, mit welchen ſie freilich in vielen Stücken übereinſtimmen, auf welche ſie ſich aber gar nicht beſchränken. Es iſt nicht bloß Wiederholung und Ausſpinnung fremder Lehren, was man in dieſen Büchern findet, es iſt vielmehr der freie Zug einer frommen und ſchönen weiblichen Seele, es iſt der volle Strom eigner zarter und inniger Empfindung, angeregt zwar und genährt durch Studium und Umgang, aber doch eigenthümlich und ſelbſtſtändig. Dabei kann man die gebildete, mit Welt- und Menſchenkenntniß verſehene Schriftſtellerin nicht verkennen. Sie hat eine große Gewalt über die Sprache, ſie hat einen fließenden und vollen Ausdruck, und viele ihrer geiſtlichen Lieder möchten, in ihrer Gattung betrachtet, kaum etwas zu wünſchen übrig laſſen. Eine gewiſſe Schwatzhaftigkeit und Weitſchweifigkeit aber, ein unordentliches Umherſchweifen in unerwarteten Bildern und Vorſtellungen, ein Ausdruck der reinen Liebe zu Jeſus, welcher zuweilen an Wolluſt und Unanſtändigkeit gränzt, mag dieſer weiblichen Schwärmerin verziehen werden. Es wäre umſonſt, ihre Myſtik hier darſtellen zu wollen. Es iſt zu wenig Haltung und Beſtimmtheit darin, und durch Zuſammenſtellung der vornehmſten Sätze würde man doch

la vie intérieure. 20 Voll. Col. 1715. La Vie de Mde. Guyon écrite par elle même. 3 Voll. Col. 1720. Diſcours chrétiens et ſpirituels ſur divers ſujets, qui regardent la vie intérieure tirés la pluspart de la St. Ecriture — Lettres chretiennes et ſpirituelles ſur divers ſujets qui regardent la vie intérieure, ou l'eſprit du vrai chriſtianisme &c. ſ. La Vie p. XXXVII.

doch keine richtige Vorſtellung von der Gemüths-ſtimmung und Empfindungsweiſe dieſes weiblichen Weſens erhalten, deſſen Producte insgeſammt eine individuelle Farbe haben. Man wird übrigens einige ihrer Lehren und Vorſtellungen, welche am meiſten Aufſehen und Anſtoß erregten, nachher kennen lernen. Antoinette Bourignon, geb. zu Ryſſel, † 1680., mag, weil es in dieſer Geſchichte keine ſchicklichere Stelle für ſie giebt, neben ihr ſtehen. In gewiſſer Rückſicht mit ihr durch Lehren und Vorſtellungen verwandt, bildet ſie doch einen merkwürdigen Contraſt gegen ſie. Die Myſtik der Wittwe Guyon war mehr Sache des Herzens und der Empfindung, die der Jungfer Bourignon beſtand mehr in Inſpirationen, Offenbarungen und dogmatiſchen Meinungen, welche ſie vom Himmel empfangen haben wollte. Jene Schwärmerin war ſanft, beſcheiden, gebildet, dieſe heftig, wild, ſtolz und roh. Jene führte ſich vernünftig und anſtändig auf und wollte nur durch ihre Schriften auf eine ſtille Art wirken, dieſe liebte Abentheuer, ſchweifte weit umher, ſuchte ein Land wahrer Chriſten, verſammelte Anhänger um ſich her, hatte ungereimte Viſionen, und wollte als die wahre Mutter der Glaubigen und als eine untrügliche Prophetin verehrt ſeyn. Ihre abentheuerlichen Schickſale und Handlungen können uns hier nicht intereſſiren, aber das verdient hier eine beſondere Bemerkung, daß ſie von Anfang an bis zu Ende den Grundſatz hatte, die wahre chriſtliche Kirche ſey ausgeſtorben, es müſſe eine gänzliche Reformation unter den Chriſten vorgehen, und alle äußerliche Kirchengebräuche müſſen abgeſchafft werden. Darin wich ſie

nicht weit von der Frau Guyon ab, deſto weiter aber in den Mitteln, durch welche ſie dieſen Zweck erreichen wollte. In den zahlreichen Schriften, welche ſie in ihrer eigenen, im Hollſteiniſchen, angelegten Druckerei, franzöſiſch, deutſch und holländiſch drucken ließ, findet man wenig Zuſammenhang, alles iſt aus unmittelbarer Inſpiration geſchrieben [z]).

Der Quietismus griff in Frankreich ſo reißend um ſich, daß verſchiedene Biſchöfe nöthig fanden, demſelben ihre biſchöfliche Autorität entgegenzuſetzen. Im Jahr 1694. verdammte Harlay, Erzbiſchof von Paris, die angeführte Schrift von la Combe und ein paar Schriften der Guyon, darauf folgten 1695. gleiche Verdammungen, welche zugleich mit Paſtoralinſtructionen verſehen waren, von Des Marts, Biſchof von Chartres, und Boſſuet, Biſchof von Meaux. Der erſte erklärte ſich nur kurz wider die Lehre der Quietiſten vom Gebet, welche mit den Anweiſungen Jeſu, mit der heiligeu Schrift und Tradition ſtreite, wider ihre Vermiſchung der evangeliſchen Rathſchläge und Gebote, wider ihre chimäriſche Idee von der chriſtlichen Vollkommenheit und der paſſiven Beſchauung, wider ihre Geringſchätzung der körperlichen Mortifikationen und der aſcetiſchen Uebungen, wider

z) L'appel de Dieu et le refus des hommes — La lumiere née en tenebres — Le tombeau de la fauſſe theologie — Le nouveau ciel et la nouvelle terre — alle zuſammen herausgegeben von Poiret Amſterd. 1686. 19 Voll. *Bayle* edict. h. a. Wider dieſen Artikel vertheidigt ſie *Poiret* Bibl. myſtic. §. 84-86. und p. 308-320.

wider ihre reine uneigennützige Liebe [a]). Der andere aber zog in 63 kurzen Abſchnitten eine Reihe von Sätzen aus den gedachten Schriften, und ließ darauf eine Kritik und Verdammung derſelben folgen. Er erklärte es für durchaus falſch und verderblich, zu lehren, daß ein hoher Grad von Vollkommenheit darin beſtehe, in Ruhe und Unempfindlichkeit mitten unter Verſuchungen und Uebertretungen zu bleiben, allen beſondern Neigungen, ſo gut ſie auch ſeyn möchten, zu entſagen, gegen Alles, Vollkommenheit und Seeligkeit, Himmel und Hölle, gleichgültig zu ſeyn. Er erklärte die Maximen für ungeheuer, welche ſo weit gehen, daß ſie die Seele ſelbſt im verderbten Zuſtande, wo ſie Gott ein Greuel iſt, beruhigen, daß ſie ihr den Balſam der Tugend verſagen, um ſie zu heilen, daß ſie die Weigerung, welche ſie bei der Entblößung von aller eigenen Gerechtigkeit empfindet, für Untreue ausgeben, daß ſie das gänzliche Verlieren aller Gaben Gottes, aller göttlichen Kräfte und eine gänzliche Verzweiflung an Allem für einen zu ihrer Vollkommenheit nothwendigen Grad ausgeben, und fordern, daß die Seele darüber entzückt ſeyn ſoll, wenn Gott ſie nicht mehr anblickt, wenn er Anderen ſeine ganze Gnade ſchenkt, und wenn ſie ſelbſt ihm nur Abſcheu erregt. Er erklärte es für eine Wiedererneuerung der Irrthümer der Beghardenund Beguinen, wenn gelehrt werde, daß der vollkommene Menſch ſchon in dieſem Leben die weſentliche Seeligkeit genieße, daß er in dieſem Zuſtande die Tugendübungen aufgebe, daß er alsdann keine Mortifikationen mehr bedarf, daß er ſündliche Handlungen ohne Sünde

a) S. *Dupin* XL. 643-649.

Sünde begehen kann, und daß er aus ſeiner hohen Contemplation nicht herabſteigen ſoll, um im Beſondern an Jeſus oder an ſeine Myſterien zu denken. Er erklärte es für lutheriſche und calviniſche Irrthümer, wenn die Quietiſten lehren, daß der Vollkommene keine eigene, ihm inwohnende Gerechtigkeit habe, daß Gott allein die Urſache von dem ſey, was in ſeiner Seele vorgehe, daß er ſich in einem durchaus paſſiven Zuſtande befinde. Außerdem verwarf er noch insbeſondere folgende Lehren: Die Seele des Vollkommenen iſt mit Gott unmittelbar vereiniget, der Zuſtand der Vollkommenheit iſt von dem der Tugend getrennt, der obere Theil iſt dermaßen von dem untern Theile bei dem Vollkommenen getrennt, daß ſie wie fremd mit einander leben und ſich nicht kennen; die Fehler des Vollkommenen ſind oberflächlich, für eine in Gott verwandelte Seele giebt es nichts Böſes mehr, was für andere Sünde iſt, iſt es für ſie nicht mehr, ſie bedarf keines lauten Gebets mehr, ſelbſt in der Hölle würde ſie vollkommen glücklich ſeyn. Der Biſchof griff dieſe Sätze, welche freilich in den verurtheilten Büchern enthalten waren, welche er aber zum Theil nicht verſtand, vornehmlich von ihrer moraliſchen Seite an, ermahnte, ſich in der Myſtik an Schrift und Tradition zu halten, die Tugenden niemals von der Contemplation und dem inneren Leben zu trennen, die Verordnungen der Kirche nie zu vernachläſſigen b). Boſſuet gab in ſeiner Verordnung und Paſtoralinſtruction über die Zuſtände des Gebets die Kennzeichen an, an welchen man die falſchen Myſtiker erkennen

b) Ordonnance et inſtruction paſtorale de l'evêque de Chartres; abgedruckt bei *Dupin* l. c. p. 650-700.

kennen könne. Diejenigen alſo, welche, unter dem Vorwande, das göttliche Weſen zu ehren, die Menſchheit Jeſu, die drei göttlichen Perſonen, ja ſelbſt die Eigenſchaften Gottes von ihrer hohen Contemplation ausſchließen, welche aus falſcher Großmuth und Uneigennützigkeit Gott um nichts mehr bitten, ihm für nichts mehr danken, und einen Zuſtand der paſſiven Ruhe, der Sättigung und reinen Seeligkeit in dieſem Leben annehmen, welche die Vollkommenheit nur in Einem einfachen von Gott hervorgebrachten Actus, welcher alsdann ohne Unterbrechung und Erneuerung fortdauert, beſtehen laſſen, welche ſelbſt das Gebet des Herrn zu den untern Graden des Gebets rechnen, welche von einem Stillſchweigen und einer Vernichtung reden, wodurch alle eigene Thätigkeit des Menſchen unterdrückt wird, welche die Mortifikationen verachten, und vorgeben, daß ſie die Sinnlichkeit mehr wecken, als tödten, welche die Ausübung der Tugenden für etwas Gemeines, was unter dem Vollkommenen ſey, ausgeben, welche nur den außerordentlichen Gebeten einen wahren Werth beilegen — ſolche alſo ſind nach ſeiner Meinung falſche Myſtiker. Um nun den Geiſtlichen in ſeiner Diöceſe die Mittel zu erleichtern, ſie zu widerlegen und ſich ſelbſt von der Falſchheit ihrer Grundſätze zu überzeugen, legt er ihnen in einer Reihe von Artikeln die wahre Lehre von den Zuſtänden des Gebets vor, und verdammt zuletzt noch ausdrücklich die Schriften von Molinos, Malavel, la Combe und Guyon [c]).

Schon

c) S. *Dupin* l. c. p. 700-721.

Schon vor dieſen Verordnungen war la Combe gefangen geſetzt, und während derſelben die Wittwe Guyon in ein Kloſter eingeſchloſſen worden, woraus ſie jedoch wieder frei wurde. Es wurde eine Commiſſion zu Iſſy, zu welcher auch Boſſuet gehörte, niedergeſetzt, um ihre Lehren zu unterſuchen. Sie wurde einigemal verhört, ſie und ihre Freunde, namentlich der Abt Fenelon, überreichten der Commiſſion mehrere Schriften, worin der Quietismus erklärt und vertheidigt wurde. Die Commiſſion ſetzte eben jene 34 Artikel auf, welche Boſſuet ſeiner Paſtoralinſtruction einverleibte, und in welchen die geſunden myſtiſchen Maximen enthalten waren. Weil Fenelon für die Guyon geſchrieben hatte, ſo wurde er, wie ſie ſelbſt, angehalten, die Artikel zu unterſchreiben [d]).

Nachdem Fenelon Erzbiſchof von Cambray geworden war, ſo wünſchte Boſſuet, daß er die Meinungen der Guyon auch verurtheilen möchte. Dazu konnte ſich Fenelon nicht entſchließen, er ſchätzte die Frömmigkeit der Guyon, ſtand ſchon lange im Verhältniſſe der Freundſchaft mit ihr, und hatte ehemals ihre Parthie genommen, er wollte aber auch nicht ſchweigen, um nicht in den Verdacht zu kommen, daß er alle Quietiſtiſche Meinungen und Thorheiten billige. Er ſchrieb alſo ein Buch, durch welches er der Vermittler zwiſchen den Quietiſten und ihren Gegnern werden wollte. Ohne alle Lehrſätze der erſten zu billigen, gab er doch

d) In demſelben Jahre erklärte ſich auch Nicole wider den Quietismus, damit man ihn nicht mit dem Janſenismus verwechſeln möchte: Refutation des principales erreurs des Quietiſtes. Paris 1695.

doch verſchiedenen derſelben, welche von ihren Gegnern verworfen worden waren, eine mildere und vernünftigere Auslegung, und ſuchte ſie durch das Anſehen älterer Väter, insbeſondere des canoniſirten Franz von Sales, zu beſtätigen. Man kann nicht leugnen, daß er in dieſem Buche den ältern, und namentlich den quietiſtiſchen Myſticismus veredelte und verſchönerte, und darin mehr ſeine eigene zarte und hohe myſtiſche Empfindung ausprägte, als hiſtoriſch die Myſtik darſtellte. Er glaubte die Myſtiker beſſer zu verſtehen, als ſie ſich ſelbſt in ihren dunkeln Vorſtellungen, Gefühlen und Ausdrücken verſtanden hatten [e]). In jedem Falle gieng aus dem Buche hervor, daß die Quietiſten in manchen Stücken mißverſtanden und ungerecht behandelt worden wären.

Dieſer Fenelon war einer der liebenswürdigſten, edelſten und erhabenſten Menſchen, und einer der claſſiſchen und geleſenſten Schriftſteller ſeiner Nation. Zu beidem iſt das Buch, von welchem hier die Rede iſt, gleichfalls ein Beleg. Er will in dieſem Buche die myſtiſchen Erfahrungen und Ausdrücke durch Erklärungen dem Spotte unheiliger Menſchen entziehen, und zugleich die Myſtiker ſelbſt belehren und vor Täuſchung bewahren. Er führt alle ſogenannte innere Wege auf die reine Liebe zurück, welche der höchſte Grad der chriſtlichen Vollkommenheit ſey. Dieſe alſo beſchreibt er aufs genaueſte, rechtfertigt ſie aus der Tradition, und will beweiſen, daß ſie von jeher eine ächte

e) Explication des maximes des ſaints ſur la vie intérieure — Edit. nouv. où on ajoute diverſes pieces qui concernent ce livre. Amſterd. 1698.

ächte Lehre der Kirche geweſen ſey. Schon der Umſtand, daß er alle myſtiſche Lehren und Ausdrücke auf reine Gottesliebe zurückführt [f]), charakteriſirt den Geiſt dieſes Buchs, und beweiſt, daß er die Myſtik veredelte: denn die älteren Myſtiker wollten gewiß nicht nur dieß.

Das Ganze iſt mit großer Zartheit und Feinheit angelegt und ausgeführt. Es folgt den verſchiedenen Graden, welche die Myſtiker im innern geiſtlichen Leben bemerkt haben. In jedem Artikel ſind die wahren und falſchen Sätze nebeneinander geſtellt. Mit großer Subtilität wird der Sinn jedes Ausdrucks beſtimmt, und angezeigt, wo die Täuſchung, das Zweideutige, das Ueberſpannte, das Unrichtige anfange und wie die Irrthümer der Myſtiker zuſammenhängen.

Fenelon unterſcheidet verſchiedene Gattungen von Liebe Gottes. Die ſclaviſche Liebe, welche ſich bei den Juden fand, iſt Liebe zu den Wohlthaten und Vortheilen, welche man von Gott hofft und empfängt. Die Liebe der bloßen Begehrlichkeit beſteht darin, wenn man Gott bloß als Werkzeug ſeiner eigenen Glückſeeligkeit liebt. Die Liebe der Hoffnung iſt zwar mit einem Anfange der Liebe zu Gott ſelbſt verbunden, allein die Triebfeder des eigenen Vortheils iſt doch dabei die herrſchende. Die vermiſchte Liebe zieht zwar Gott allem andern vor, ſie liebt ihn um ſein ſelbſt willen, ſie ſucht ſeine Ehre, allein ſie iſt doch noch mit

f) Er leugnet ausdrücklich, daß der Zuſtand der Heiligkeit in wundervollen Inſpirationen beſtehe, l. c. p. 41.

mit Eigennutz und Furcht verbunden. Die reine oder vollkommene Liebe aber liebt Gott nur um ſein ſelbſt willen, ohne irgend einen Zuſatz von Furcht und Hoffnung. Da liebt man Gott mitten unter ſeinen Strafen, ſo daß man ihn nicht mehr lieben würde, wenn er auch die Seele mit Troſt erfüllte. Weder Furcht vor Strafen, noch Sehnſucht nach Belohnungen hat den geringſten Antheil an dieſer Liebe. Man liebt Gott nicht mehr wegen des Verdienſts, noch wegen der Vollkommenheit, noch wegen des Glücks, welches in der Liebe zu ihm liegt. Man würde ihn ſo ſehr lieben, wenn er, nach einer unmöglichen Vorausſetzung, es gar nicht wüßte, daß man ihn liebt, oder wenn er diejenigen, welche ihn geliebt hätten, ewig unglücklich machen wollte. Man liebt ihn nichts deſtoweniger als die höchſte und untrügliche Seeligkeit derjenigen, welche ihm getreu ſind, man liebt ihn, als unſer perſönliches Gut, als unſere verheißene Belohnung, als unſer Alles, als die urſprüngliche Schönheit [g]). Fenelon fordert alſo nicht, daß man die göttliche Belohnung verabſcheue, ſondern daß man ſie wolle, jedoch nur, weil Gott ſie will und zu ſeiner Ehre. Er geſteht zu, daß der, welcher reine Liebe zu Gott empfindet, ſeine Seeligkeit nicht mehr von dieſer Liebe trennen könne, behauptet aber zugleich, daß der Gedanke an dieſe Seeligkeit ſeine Liebe zu Gott um nichts vermehre, und daß er ihn eben ſo ſehr lieben würde, wenn er nie ſeine Seeligkeit wäre [h]). Den Gattungen von Liebe, welche noch mit Hoffnung und Furcht vermiſcht iſt, ſpricht Fenelon nicht allen

g) l. c. p. 7. 15.

h) l. c. p. 18.

allen Werth ab, er betrachtet ſie als Vorbereitungen zur reinen Liebe, welche ein Geſchenk der göttlichen Gnade ſey [i]).

Die übrigen inneren Zuſtände, von welchen die Myſtiker reden, betrachtet er nur als verſchiedene Gattungen der Liebe zu Gott, oder beſtimmt ihr Verhältniß zu derſelbigen. Die Reinigung bezeichnet alſo die noch mit Furcht vermiſchte Liebe zu Gott, wo man die Laſter aus einer Liebe zu ihm bekämpft, welche noch mit Furcht vor den ewigen Strafen verbunden iſt. Die Erleuchtung iſt die mit Hoffnung vermiſchte Liebe, wo man Tugendeifer durch eine mit Sehnſucht nach der himmliſchen Seeligkeit verbundene Gottesliebe erwirbt. Bei der Contemplation oder Union aber bleibt man durch die ruhige Ausübung der reinen, uneigennützigen Liebe mit Gott vereint; in dieſem Zuſtande verliert man zwar niemals weder die kindliche Furcht, noch die Hoffnung der Kinder Gottes, aber man verliert jeden eigennützigen Beweggrund der Furcht und Hoffnung; die Furcht vervollkommnet ſich, indem ſie ſich reinigt, ſie wird eine Delicateſſe der Liebe und eine kindliche, ruhige Ehrerbietung. Auch die Hoffnung wird durch die Reinheit der Liebe vervollkommnet, ſie wird ein reelles Verlangen und eine aufrichtige Erwartung der Erfüllung der Verheißungen in uns und für uns, nach Gottes Wohlgefallen, aber auch bloß um dieſes Wohlgefallens willen, ohne daß irgend eine eigennützige Triebfeder

i) l. c. p. 22 ſq.

feder dabei rege iſt; dieſe Hoffnung iſt von der Liebe verſchieden, aber ſie hängt mit ihr zuſammen, ohne ihre Reinheit zu trüben [k]) Die Reſignation unterwirft ihr eigenes Intereſſe der Ehre Gottes. Die heilige Gleichgültigkeit iſt keine Vernichtung des Willens, keine ſtupide Unthätigkeit, kein beſtändiges Gleichgewicht der Seele, ſie iſt uneigennützige Liebe Gottes, ſie will nichts mehr, als was Gott ihr zu wollen gebietet, ſie liebt nur Gott, auch in Allem, was ſie außer ihm noch liebt, ſie will Alles nur für Gott, ſie iſt ein reelles, poſitives Princip aller uneigennützigen Neigungen, welche die heilige Schrift gebietet und die Gnade uns einhaucht [l]). Die Ueberlaſſung (abandon) beſteht darin, daß ſich die Gott liebende Seele in Allem, was ihr eigenes Intereſſe betrifft, unter den größten inneren Prüfungen Gott ganz überläßt und ſich ſelbſt verleugnet; in dieſem Zuſtande aber verliert ſie Freiheit, Glauben, Hoffnung und Liebe nicht, ſondern nur die merkliche Empfindung des Guten, die troſt- und gefühlvolle Wärme, die eifrige und eigennützige Tugendübung, die Gewißheit, um ſich ein tröſtendes Zeugniß ihrer Treue zu geben. Dieß verſteht Fenelon unter der von andern Myſtikern ſogenannten Spitze der Seele. Er hält dieſen Zuſtand der Unruhe und Verdunkelung nur für vorübergehend [m]). Er unterſcheidet

k) l. c. p. 15 ſq. 29 ſq.

l) l. c. p. 32 ſqq.

m) l. c. p. 52 ſqq. Er ſagt unter andern: Ces actes directs et qui echappent aux reflexions de l'ame, mais qui ſont tres réels et qui conſervent en elle toutes les vertus

terſcheidet Meditation und Contemplation. Unter jener verſteht er diſcurſive und reflectirende Actus des Gemüths, welche man leicht von einander unterſcheiden kann, welche verſchiedene Gegenſtände haben, welche eine Wahrheit aus der andern ableiten und Beweggründe zur Hervorbringung einer gewiſſen Gemüthsſtimmung zuſammenſtellen; ſolche Actus finden ſeiner Meinung nach bei der eigennützigen Liebe ſtatt. Die Contemplation aber läßt er in einfachen, directen, ruhigen, gleichförmigen Actibus beſtehen, worin die Seele nichts unterſcheiden kann. Sie iſt nicht methodiſch und reflectirend, und findet bei der reinen Liebe ſtatt. Wenn der Glaube durch die reine Liebe vervollkommnet iſt, ſo hat die Seele, welche Gott nur um ſein ſelbſt willen liebt, gar nicht mehr nöthig, eigennützige Beweggründe für jede Tugend aufzuſuchen und zu häufen. Das Raiſonnement beſchwert und ermüdet ſie, ſtatt ihr zu helfen. Sie will nichts als lieben, ſie findet die Triebfeder aller Tugenden in der Liebe. Uebrigens iſt die Meditation doch auch eine Gott angenehme Uebung und der gewöhnliche Grund des inneren Lebens [n]) Die paſſive Contemplation iſt nach Fenelon's Behauptung nicht miraculös, ſie iſt frei und verdienſtlich, und doch zugleich ein Werk der Gnade. Wir haben ohne Wunder intellectuelle Ideen, welche nicht durch die Sinne gegangen ſind, und die Contemplation iſt ein

vertus ſans tache, ſont l'operation, que *S. Fr. de Sales* a nommé la pointe de l'eſprit ou la cime de l'ame.

n) l. c. p. 105 ſqq.

ein Inbegriff von Acten des Glaubens und der Liebe, welche ſo einfach, ruhig und gleichförmig ſind, daß ſie nur Einen Act auszumachen ſcheinen, oder auch gar keinen Act, ſondern eine Ruhe der vollkommenen Union, oder eine einfache und reine Einheit. Die Actus, obgleich reell, ſucceſſiv und ſelbſt unterbrochen, ſcheinen ſolchen Seelen Ein Actus ohne Unterbrechen, oder eine beſtändige Ruhe zu ſeyn. Deswegen hat man dieſe Contemplation Gebet des Stillſchweigens oder der Ruhe genannt, deswegen nennt man ſie auch paſſiv, nicht um die reelle, poſitive und verdienſtliche Wirkung des freien Willens und die in jedem Augenblicke zu wiederhohlenden Actus, ſondern nur um die eigennützige Thätigkeit der Seelen auszuſchließen. Nur die paſſive Contemplation iſt die reine, die active aber iſt noch mit diſcurſiven, intereſſirten und lebhaften Acten des Gemüths verknüpft. Je paſſiver die Seele in Rückſicht auf Gott iſt, deſto thätiger iſt ſie in Anſehung deſſen, was ſie thun ſoll, jedoch ohne Erſchütterung und Agitation. Je mehr ſie von Gott empfängt, deſto mehr giebt ſie ihm wieder, was ſie empfangen hat. Im paſſiven Zuſtande verrichtet die Seele alle ihre überlegte Handlungen mit einem vollen und wirkſamen, aber ruhigen und unintereſſirten Willen. Bald iſt es eine einfache Handlung: Ruhe oder Contemplation; bald ſind es verſchiedene Tugenden, welche mit ihrem Zuſtande übereinſtimmen o). Auch der geiſtliche Tod, wovon die Myſtiker ſo viel reden, iſt nichts als die innere Reinigung oder Uneigennützigkeit der Liebe, ſo daß die unruhigen Bewegungen, wel-

che

o) l. c. p. 128 ſq. 135 ſq.

che von der intereſſirten Triebfeder kommen, die Wirkung der Gnade nicht ſtören und dieſe auf eine ganz freie Art wirkt p). Die Verwandlung iſt nur der paſſivſte Zuſtand, welcher am meiſten von aller intereſſirten Unruhe frei iſt. Auch die verwandelten Seelen können noch ſündigen, ſie haben noch die freie Willkühr und wenigſtens den Grund der Begehrlichkeit in ſich. Auch ſolche Menſchen können und ſollen bei der gegenwärtigen Diſciplin noch beichten. Sie ſind mit Gott auf eine dreifache Art vereinigt, dadurch, daß ſie Gott um ſein ſelbſt willen lieben und ſeine Gebote und Rathſchläge ohne gewiſſe Formeln, um ſich dadurch ein intereſſirtes Zeugniß zu geben, erfüllen q). Die weſentliche oder ſubſtantielle Vereinigung beſteht in der einfachen und unintereſſirten Liebe, welche alle Affectionen der Seele erfüllt und ſich durch gleichförmige Actus wie in Einem Acte äußert r).

Es erhellt ſchon aus dieſer Heraushebung der weſentlichen Punkte in dieſem merkwürdigen Buche, daß Fenelon nicht nur den Quietismus, ſondern überhaupt die Myſtik moraliſiren und mit der Sittlichkeit vollkommen übereinſtimmend machen wollte. Er giebt dieß aber auch noch beſonders und ausdrücklich zu verſtehen. Er lehrt, daß die Gebote und Rathſchläge der heil. Schrift die Regeln des Verhaltens der mit der reinen Liebe erfüllten Menſchen ſeyen, und daß hiezu noch die Gnade komme,

p) l. c. p. 147.
q) l. c. p. 149. 153 ſq. 155 ſq. 162 ſq.
r) l. c. p. 165 ſq.

me, welche jenen Geſetzen conform ſey und zur Beobachtung derſelben ermuntere und ſtärke [s]). Er dringt durchaus auf die Verbindung der thätigen Tugend mit der reinen Liebe. Er widerſetzt ſich den ausſchweifenden Lehren der Myſtiker, ſobald ſie mit der Sittlichkeit ſtreiten. So ſehr er auf Uneigennützigkeit der Liebe dringt, ſo verlangt er doch nicht, daß der Menſch ſich ſelbſt haſſen, ſondern vielmehr, daß er um Gottes willen auch ſich ſelbſt lieben ſoll [t]). Er behauptet, daß in der Liebe alle Tugenden vereinigt ſeyen, daß ſie die Form oder das Princip aller Tugenden ſey, daß nur die verſchiedenen Objecte, auf welche ſich die Liebe richtet, den Unterſchied unter den Tugenden ausmachen [u]).

Von der Myſtik überhaupt urtheilt Fenelon, daß ſie das Reinſte und Erhabenſte in der Religion ſey, daß man eben deswegen nur wenig und behutſam von derſelben ſchreiben müſſe, indem die meiſten Leſer es nicht verſtehen und nur darüber ſpotten, oder ſich einbilden, ſogleich in allen den myſtiſchen Zuſtänden zu ſeyn, welche in dergleichen Büchern beſchrieben werden [v]). Er behauptet, daß die Heiligen in allen Zeiten von der reinen Liebe nur mit denjenigen geredet haben, welchen Gott ſchon eine Sehnſucht nach derſelben und Licht geſchenkt hatte, und daß ſie den übrigen nur die Praxis der intereſſirten Liebe mitgetheilt haben. Ue-

s) l. c. p. 41 ſqq.
t) l. c. p. 68 ſqq.
u) l. c. p. 144 ſq.
v) l. c. Avertiſſ.

Uebrigens leugnet er, daß es eine geheime Tradition unter den Contemplativen gebe [w]).

Bald nach Erſcheinung dieſes Buchs gab Fenelon eine dasſelbe betreffende Paſtorialinſtruction heraus [x]). Die Hauptſache iſt hier, daß er ſeine Grundſätze durch eine Reihe von Zeugniſſen zu beſtätigen und ſich wider den Verdacht des Quietismus zu vertheidigen ſucht. Außer den Kirchenvätern beruft er ſich auf den Tridentiniſchen Katechismus, Bernhard, Albert, Thomas, Bonaventura, Dionyſius den Kartheuſer, Hugo und Richard a St. Victore, Suſo, Ruysbroch, Bloſius, Bellarmin, Lopez, Alvarez, Johannes a Cruce, Avila, Bona, Berulle, Sales, Durand, Tolet und noch mehrere Andere.

Da Fenelon wirklich eine Myſtik aufgeſtellt hatte, welche von den Vorwürfen frei war, die man dem Molinos und den Quietiſten gemacht hatte, da er ſie namentlich in Uebereinſtimmung mit der reinſten Sittlichkeit gebracht hatte, ſo hätte man erwarten ſollen, daß man ihn in Ruhe laſſen würde. Allein kaum war das Buch erſchienen, ſo erhoben ſich Stimmen wider dasſelbige, ſelbſt von Seiten der Biſchöfe. Fenelon, um zu verhindern, daß er nicht im Königreiche gerichtet würde, wandte ſich gerade an den Pabſt Innocenz XII., ſchickte ihm ſein Buch, und ſchrieb ihm einen Brief, worin er erwies, daß er die

w) l. c. p. 168 ſq.

x) Inſtruction paſtorale touchant ſon livre des maximes des ſaints. nouv. edit. Amſterd. 1698.

die an Molinos verdammten Lehren durchaus vermieden und widerlegt habe [y]). Als aber der König Ludwig XIV. hörte, daß in dieſem Buche gefährliche Irrthümer enthalten ſeyen, fragte er Boſſuet, welcher ſich ihm zu Füßen warf und um Verzeihung flehte, daß er ihn nicht früher von den in dieſem Buche enthaltenen Ketzereien benachrichtigt hätte. Wenn Boſſuet, wie es ſcheint, durch Eiferſucht und Stolz zu dieſem Schritte, wie es ſcheint, verleitet wurde, ſo ſcheint der König durch den Telemach, welcher übrigens wider Fenelon's Willen erſchien und eine Kritik ſeiner Regierungsmaximen zu enthalten ſchien, wider den Lehrer ſeiner Prinzen aufgebracht worden zu ſeyn und überhaupt damals ein hohes Verdienſt in der Verfolgung der Ketzer geſucht zu haben. Selbſt die Bemühung des königlichen Beichtvaters la Chaiſe, den Erzbiſchof zu rechtfertigen, war dießmal umſonſt, der König verlangte ſelbſt von dem Pabſte eine Verdammung des Buchs. Inzwiſchen ſchrieben die Biſchöfe von Meaux, Chartres und Paris wider daſſelbe. Boſſuet ſetzte ihm eine Inſtruction über die Zuſtände des Gebets entgegen [z]). Da die drei Biſchöfe ſahen, daß Fenelon ſich in dem Briefe an den Pabſt ſelbſt auf ſeine Uebereinſtimmung mit ihren zu Iſſy abgefaßten 24 Artikeln berufen hatte, ſo machten ſie eine gemeinſchaftliche Erklärung bekannt, in welcher ſie behaupteten, daß die Maximen mit jenen Arti-

y) Dieſer Brief iſt gedruckt in Fenelon's Buche ſelbſt p. 179 ſqq.

z) Inſtruction ſur les états d'oraiſon où ſont expoſées les erreurs des faux Myſtiques de nos jours avec les actes de leur condamnation. à Paris 1697.

Artikeln im Widerſpruche ſtehen. Boſſuet und Fenelon wechſelten eine Menge von Streitſchriften. Da der letzte ſich auf das Anſehen der Scholaſtiker und älteren Myſtiker berief, um ſeine Grundſätze zu vertheidigen, und behauptete, man könne ihn nicht verdammen, ohne ſie zugleich zu verdammen, ſo ſuchte Boſſuet Myſtiker und Scholaſtiker wider ihn in Sicherheit zu ſtellen und ihn ſelbſt als einen Quietiſten darzuſtellen [a]). Auch von andern Seiten erſchienen viele Schriften wider Fenelon, welcher auch auf die meiſten antwortete [b]). Auch zu Rom fand das Buch Ankläger und Vertheidiger genug. Der Pabſt ſetzte eine Congregation nieder, um es zu prüfen, die Entſcheidung blieb lange aus, endlich gab der Pabſt, gepreßt vom Könige, eine Conſtitution [c]) heraus, worin er Fenelon's Buch verdammte und verbot, und 23 daraus gezogene Sätze, nicht für gottlos und ketzeriſch, ſondern nur der Cenſur unterworfen, ausgab. Es waren unſchuldige Sätze, und es wurde auch gar nicht angegeben, in welchem Sinne ſie verwerflich wären. Fenelon ſelbſt unterwarf ſich der Bulle zuerſt, las ſie von der Kanzel zu Cambray ab, ermahnte die Gemeine, ſich nach derſelben zu richten, ſo wie auch die Geiſtlichkeit ſeiner Diöceſe in einem Mandement. Nicht leicht wurde eine Bulle ſo ordentlich und einſtimmig in Frankreich angenommen. Der König ließ Pro-

vin-

a) De nova quaeſtione tractatus tres: Myſtici in tuto, Schola in tuto: Quietismus redivivus. Pariſ. 1698.

b) Es iſt nicht nöthig, alle dieſe Schriften hier anzuführen; ſ. *Argentrée* Collect. judicior. III, 2, 402 ſqq. *Walch* Bibl. theol. II. 1012 ſqq.

c) *Argentrée* l. c.

vinzialſynoden der Biſchöfe halten, um die Bulle anzunehmen und die Mittel, ſie pünktlich auszuführen, an die Hand zu geben. Es erſchienen Verbalproceſſe von allen biſchöflichen Provinzen. Darauf erfolgte die Declaration des Königs, welche auch von den Parlementern einregiſtrirt wurde [d]). So weit war der Sieg über einen unſchuldigen, weiſen, und heiligen Mann vollendet, aber bei der beſſern Mitwelt und der Nachwelt ſiegte er.

Als origeneller philoſophiſcher Myſtiker zeichnete ſich in dieſer Periode ein Pater des Oratoriums zu Paris, Nicol. Malebranche, aus. Da er überall ſeine Philoſophie in der ſchönſten Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum ſah, und auch eine Moral ſchrieb, in welcher Philoſophie und Chriſtenthum ſich freundlich die Hand bieten, ſo verdient er auch hier Aufmerkſamkeit. Im Jahr 1673. gab er ſeine Unterſuchung der Wahrheit heraus, ein Werk voll tiefer Blicke, voll Menſchenkenntniß, ganz durchdrungen von religiöſem Geiſte, mit wahrer philoſophiſcher Würde und Ruhe und Eleganz des Ausdrucks geſchrieben, und ſelbſt von Männern bewundert, welche weit entfernt ſind, die Grundſätze dieſes Weltweiſen anzunehmen. Schon in dieſem Werke kamen verſchiedene Grundſätze vor, aus welchen man auf ſeine Moral ſchließen konnte. Der erſte war der, daß wir Menſchen alle Dinge in Gott anſchauen [e]). Auf dieſen Satz wurde Malebranche

d) Alle Actenſtücke ſind abgedruckt bei *Dupin* XLI. 42 ſqq.

e) Er vertheidigt ihn L. III. P. 2. chap. 6 ſqq. Beſonders deut-

che vornehmlich auf zweierlei Art geleitet, einmal dadurch, weil er ſchlechterdings, nach Unterſuchung aller darüber aufgeſtellten Hypotheſen, nicht begreifen konnte, wie wir Menſchen zur Kenntniß außer uns wirklich vorhandener Objecte gelangen können, und dann durch die Lehre von der Gegenwart und Wirkſamkeit Gottes in allen Geiſtern. Er ſetzte voraus, daß Gott die Ideen aller geſchaffenen Weſen in ſich habe, in dieſen Ideen die Geſchöpfe ſelbſt anſchaue, und in den Menſchenſeelen gegenwärtig und wirkſam ſey, und daraus ſchloß er, daß Gott ſelbſt uns die Kenntniß der Objecte mittheile, daß wir ſie in ihm, in ſeinen Ideen anſchauen. Er gieng noch weiter, er behauptete, daß wir auch alle Wahrheiten und ewigen Geſetze in ihm gewahr werden. Man findet bei ihm folgende Sätze, aus welchen ſeine Meinung ganz klar werden wird: Es iſt ohne Beweis klar, daß die Körper weder auf unſern Geiſt wirken, noch ſich demſelben darſtellen können — Es iſt ein in der Religion ſchlechterdings nothwendiger Grundſatz, daß nur Gott uns erleuchte — Jedermann iſt darin einſtimmig, daß der Menſch an einer gewiſſen Vernunft Antheil nimmt — Die Ideen der Dinge ſind unveränderlich, und die Wahrheiten und ewigen Geſetze nothwendig — Dieſes Ewige und Unveränderliche aber iſt nichts Menſchliches, ſondern etwas Göttliches — Die Vernunft, an welcher wir Antheil haben, iſt unendlich, wir können ſie nicht erſchöpfen, ſie iſt alſo von der Vernunft Gottes nicht verſchieden — Dieſe Vernunft iſt gewiſſermaßen

deutlich erklärt er ſich darüber in den Eclairciſſements über dieſes Buch No. 10. deutſch. Uberſ. 4. Bd. S. 153. ff.

maßen über Gott: denn Gott muß ihr gemäß handeln, die Wahrheiten und ewigen Geſetze hängen nicht von Gott ab und ſind nicht durch ſeine Willkühr feſtgeſetzt — Wir haben die Idee des Unendlichen in uns und werden alle Dinge durch die natürliche Vereinigung unſers Geiſts mit der allgemeinen und unendlichen Vernunft gewahr — Nur Gott klärt uns auf, und eine unveränderliche, nothwendige Natur iſt der unmittelbare und directe Gegenſtand aller unſerer klaren und deutlichen Kenntniſſe [f]).

Ein anderer Grundſatz, welchen dieſer Weiſe in ſeiner Unterſuchung der Wahrheit aufſtellte, war der: Gott hat Alles, auch uns Menſchen, um ſein ſelbſt willen, geſchaffen, und, um dieſen Zweck zu erreichen, pflanzt er uns unaufhörlich Liebe zu ſich oder zu dem Guten ein; wenn er dieß nicht thäte, ſo würden wir gar nichts lieben und wollen; alle Richtungen und Beſtimmungen unſers Willens ſind daher nichts, als verſchiedene Modifikationen unſerer Liebe zu Gott. Dieſer Eindruck iſt auch der einige Grund, warum wir die ewigen, unveränderlichen Geſetze der Dinge auch als Geſetze für uns erkennen, oder das Moralgeſetz als verbindlich für uns betrachten, warum der Uebertreter desſelben doch ſeine nöthigende Kraft in ſich fühlt, und warum oft der Menſch dasſelbige mit äußerſter Anſtrengung und Mühe befolgt [g]).

Malebranche hat aber auch einen beſondern Tractat über die Moral herausgegeben

f) Eclairc. l. c.

g) Rech. l. c.

ben [h]). Hier lehrt er, daß die Tugend in der habituellen und herrſchenden Liebe zur unveränderlichen Ordnung der Dinge beſtehe. Ueber dieſe Ordnung erklärt er ſich anderswo deutlicher, als in der Moral, und zwar auf folgende Art: Wenn Gott, das allgemeine Weſen, alle andere Weſen in ſich ſchließt und dieſe Weſen nicht alle gleich vollkommen ſind, ſo muß unter ihnen eine unveränderliche und nothwendige Ordnung herrſchen, welche aus ihren Verhältniſſen in Anſehung ihrer verſchiedenen Vollkommenheit hervorgeht. So iſt z. E. unveränderliche Ordnung, daß die Geiſter edler ſind, als die Körper, eben ſo, wie es eine nothwendige Wahrheit iſt, daß zweimal zwei vier iſt. Jene Ordnung iſt nicht bloß eine Wahrheit, ſondern ſie hat die Kraft eines Geſetzes, und ſchließt in ſich, daß man die Geiſter den Körpern vorziehen müſſe. Um dies einzuſehen, muß man bemerken, daß Gott ſich ſelbſt nothwendig liebt und daß er daher das vollkommenere Ding mehr liebt, als das unvollkommenere. Die Liebe Gottes iſt nothwendig der Ordnung angemeſſen, die unter den vernünftigen Weſen herrſcht, welche Gott in ſich ſchließt. Dieſe Ordnung hat daher ſelbſt in Anſehung Gottes die Kraft eines Geſetzes, denn Gott muß ſich ſelbſt nothwendig lieben. Dieſe Ordnung muß auch in Anſehung unſerer eine geſetzgebende Kraft haben. Da uns Gott nach ſeinem Bilde geſchaffen hat, ſo will er, daß ſich unſer Wille nach dem ſeinigen richte. Sein Geſetz, die unveränderliche Ordnung ſeiner Vollkommenheiten

h) Traité de morale. Nouvelle edit. augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un traité de l'amour de Dieu. 2 Voll. Lyon 1697.

ten iſt alſo auch die unſrige. Dieſe Ordnung iſt uns nicht unbekannt, ſelbſt die uns angeborne Liebe fordert uns auf, ihr zu folgen. Da wir mit Gott zuſammenhängen, ſo ſchauen wir in ihm die Ordnung an, und fühlen uns angetrieben, ihn zu lieben. Freilich verdunkeln unſere Sinne und Leidenſchaften dieſen Anblick, und ſchwächen den Eindruck der Liebe, welchen wir dieſer Ordnung gemäß empfangen. Ungeachtet deſſen aber bleibt die Ordnung ſelbſt ein weſentliches und unauflösliches Geſetz für uns [i]). In der Moral giebt Malebranche Erleuchtung des Verſtands in moraliſchen Wahrheiten und Freiheit des Willens für nothwendige Erforderniſſe der Tugend aus, behauptet aber zugleich, daß nur durch den Beiſtand der göttlichen Gnade der Wille wahrhaft frei, der moraliſche Verſtand wahrhaft aufgeklärt, und die innigſte Vereinigung mit Gott zu Stande gebracht werden könne, welche der höchſte Zweck des Menſchen ſey. Weder Janſeniſten, noch Jeſuiten waren mit dieſem Philoſophen zufrieden. Noch hat er einige Schriften herausgegeben, welche mehr aſcetiſchen Inhalts ſind [k]).

Franz Lamy, ein Franzöſiſcher Edelmann, trat, nachdem er einige Zeit Kriegsdienſte gethan hatte, in den Benedictinerorden, und wurde ein ſehr eifriger, fruchtbarer, gemeinnütziger, mit großer Menſchenkenntniß ausgeſtatteter moraliſcher Schriftſteller. Er ſchrieb ein großes Werk

i) Eclairc. l. c.

k) Meditations chrétiennes. Amſt. 1690. Traité de la nature et de la grace. 1682. Converſations chrétiennes, dans lesquelles on juſtifie la verité de la religion et de la morale de J. C. Paris 1702.

Werk über die Selbſtkenntniß [1]), welches mehr und weniger enthält, als man unter dieſem Titel ſucht. Er beſchäftigt ſich darin vorzüglich mit der nützlichen Anwendung der Einſamkeit, und mit der phyſiſchen und moraliſchen Natur des Menſchen. In dieſen beiden letzten Stücken kann man einen Mann nicht verkennen, welcher die Schriften von Descartes und Malebranche fleißig ſtudirt hat. Die zwei letzten Bände enthalten nur Erläuterungen über einige Punkte in den drei erſten, welche eine Kritik erfahren hatten. Eine dieſer Erläuterungen betrifft einen Streit mit Malebranche. Lamy hatte in ſeinem Werke ein paar Stellen dieſes Weltweiſen für die uneigennützige Liebe angeführt. Malebranche fürchtete, dieß möchte ihn in den quietiſtiſchen Streit verwickeln, und ſchrieb daher einen Tractat über die Liebe Gottes, worin er den Verdacht des Quietismus nicht undeutlich auf Lamy ſelbſt fallen ließ. Dieſer behauptet, daß er die Stellen ganz richtig angeführt habe, und daß ſie keinen andern Sinn haben können, als er ihnen zugeſchrieben habe. Er ſelbſt verwirft alle Artikel, welche Malebranche in ſeinem Tractate verworfen hatte, nimmt ſich aber der uneigennützigen Liebe an. Er unterſcheidet zwiſchen einer Liebe vermittelſt des Vergnügens und um des Vergnügens willen, zwiſchen den Mitteln oder Werkzeugen, und den Triebfedern einer Handlung. Dadurch meint er alle Schwierigkeiten der quietiſtiſchen Streitfragen löſen zu können. Er geſteht, daß

[1]) De la connoiſſance de ſoi meme. 5 Voll. Paris 1694-98.

daß er von früher Jugend an die unintereſſirte Liebe für die vollkommnere gehalten habe. Er bemüht ſich, ihre Möglichkeit zu zeigen. Er führt eine Menge Stellen aus Malebranche's Werken an, welche beweiſen, daß dieſer Vater wirklich einſt die uneigennützige Liebe angenommen habe.

Sein Beweis der Wahrheit und Heiligkeit der chriſtlichen Moral war Anfangs nur ein kleines Buch, in den wiederhohlten Ausgaben wuchs es zu einem großen und ganz umgeänderten Werke an m). Auch hier findet man mehr, als man erwartet. Man könnte es einen moraliſchen Beweis für dit Wahrheit des Chriſtenthums überhaupt nennen, auch iſt viel von der Glaubenslehre eingewebt. Lamy ſucht vorzüglich dadurch die Wahrheit und Heiligkeit der chriſtlichen Sittenlehre darzuthun, daß er zeigt, wie ſie nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern auch mit den Empfindungen des menſchlichen Herzens und mit unſerem Triebe zur Glückſeeligkeit vollkommen übereinſtimme. Dieſen Trieb bezieht er auf ein ewiges und unendliches Gut oder auf Gott. Er betrachtet alle einzelne Pflichten des Menſchen aus dieſem Geſichtspuncte. Obgleich das Werk weitſchweifig iſt, ſo iſt es doch ſehr ſchätzbar, voll tiefer Gedanken und judiciöſer Reflexionen, und mit Zartheit und Innigkeit geſchrieben. Es iſt auch deswegen merkwürdig, weil dieſer Schriftſteller beſtimmt die Abſicht hat, aus der Sit-

m) Demonſtration de la vérité et de la ſaintêté de la morale chrêtienne Paris 1688. — — ouvrage, qui comprend en cinq parties toute la morale. Rouen 1706. Deutſch von Carl Chriſt. Reſtel. 2 Bde. Leipz. 1737.

Sittenlehre des Evangeliums die Wahrheit desſelbigen darzuthun [n]).

Dreizehntes Kapitel.

Von den übrigen Römiſch-katholiſchen Moraliſten und Caſuiſten im 16. und 17. Jahrhundert, und der Mönchsmoral.

Die moraliſchen Lehren der Jeſuiten, Janſeniſten und Myſtiker, welche bisher nach ihrer Entſtehung, ihren Schickſalen, Veränderungen und Wirkungen dargeſtellt worden ſind, machen die merkwürdigſten und hervorragendſten Erſcheinungen auf dem Gebiete der römiſch-katholiſchen Moral im 16. und 17. Jahrhundert, und ſtehen zugleich in einem intereſſanten Verhältniſſe zu einander. Es iſt aber noch eine Reihe katholiſcher Moraltheologen übrig, welche zu keiner dieſer Claſſen gehörten. Sie folgten entweder der gewöhnlichen

n) Lamy's Lettres theologiques et morales ſur quelques ſujets importans. à Paris 1708. betreffen vorzüglich einige caſuiſtiſche Fragen. Andere Schriften ſind mehr aſcetiſch: Des ſentiments de piété ſur la profeſſion religieuſe. Paris 1697. Les ſaints gemiſſemens de l'ame ſur ſon eloignement de Dieu. Paris 1701. Les Leçons de la ſageſſe ſur les engagemens au ſervice de Dieu — 1705. De la connoiſſance et de l'amour de Dieu avec l'art de faire un bon uſage des afflictions en cette vie — 1712.

chen hergebrachten Lehre der Kirche, oder, wo ſie auch Jeſuitiſch lehrten, ſo gehörten ſie doch nicht zum Orden der Jeſuiten, oder ſuchten ſie, ohne eben von der herrſchenden Kirchenlehre abzuweichen, doch ihre Moral in eine einfachere, freiere, empfehlendere Form zu bringen, von fremden Zuſätzen zu reinigen, und in den Landesſprachen vorzutragen.

In dem 16. Jahrhundert fällt die Seltenheit moraliſcher Schriftſteller in der katholiſchen Kirche auf. Ich will hier in der Kürze zuſammenſtellen, was ſich davon auffinden läßt. Im Anfange desſelben glänzte der treffliche Vives, fruchtbar an moraliſchen Schriften, welche im Geiſte der alten Claſſiker geſchrieben waren, und an Vorſchlägen, die Moral ſeines Zeitalters zu verbeſſern und zu reinigen. Dieß hatte aber gar keinen bedeutenden Einfluß. Sylveſter Prierias, ein Dominikaner, welcher zuletzt Magiſter Palatii und General ſeines Ordens zu Rom, und durch ſeine Schrift gegen Luther'n berühmt wurde † 1528, hat ſich in der katholiſchen Welt durch ein caſuiſtiſches Werk, welches gewöhnlich von ihm die Sylveſtrina heißt, einen großen Namen erworben o). Man nannte ſie auch die Summe der Summen, weil er in derſelben die Summen anderer excerpirt und compilirt hat. Man kann ſchon daraus von der inneren Beſchaffenheit dieſes Werks urtheilen. Ueber Contrition und Aequivocationen lehrte er faſt ganz Jeſuitiſch p). Seyſſel, Erzbiſchof von Turin † 1520., gab ein großes moraliſches Werk unter der Form eines Commentars über die drei erſten Capitel des Evan-

o) Summa moralis — Antv. 1580. Lyon 1593.

p) Vergl. *Bayle* Art. Prierias Not. D.

Evangeliums Lucä heraus; er erklärte darin den Zuſtand der Büßenden, der Fortſchreitenden und der Vollkommenen, die erſten ſollten durch Zacharias und Eliſabeth, die zweiten durch Maria und Johannes den Täufer, die dritten durch Jeſus abgebildet ſeyn [q]). Jak. Wimpheling, aus Schleſtadt † 1520. machte ſich durch beredte und wohlmeinende Schriften über Kindererziehung und Keuſchheit ſeinem Zeitalter nützlich — ein freidenkender und gutgeſinnter Mann, welcher eine Verbeſſerung der Sitten wünſchte [r]). Franz von Victoria, ein Spaniſcher Dominikaner und berühmter Lehrer zu Salamanca † 1546., gab eine Sammlung von Vorleſungen heraus, welche größtentheils moraliſchen Inhalts ſind [s]) — ein ſehr methodiſcher, gründlicher und gemäßigter Schriftſteller. Der Cardinal Sadoletus † 1547. berühmt als Exegete, verdient auch hier bemerkt zu werden, weil er über Erziehung und über Troſt im Leiden im Geiſte und Style des Cicero, in einer ſehr edlen Manier ſchrieb und eine Reform der Kirche aufrichtig wünſchte. Dominicus a Soto † 1560., welcher auf der Trienter Synode eine bedeutende Rolle ſpielte, handelte unter dem ſehr gewöhnlichen Titel: über Recht und Gerechtigkeit auch viele Fragen ab, welche

q) Ethologie ſur les trois premiers chapitres de l'evangile de St. Luc ou traité des trois états du voyageur. Turin 1520. So führt *Dupin* XXV. 386. den Titel dieſes Werks an.

r) *Dupin* XXV. 396 ſqq.

s) Relectiones theologicae duodecim. Lugd. 1657. Vergl. *Dupin* l. c. 588 ſqq.

che zur Moral gehören [t]). Noch andere Schriftſteller über einzelne moraliſche Gegenſtände übergehen wir [u]).

Weit fruchtbarer an moraliſch-theologiſchen Schriftſtellern war das 17. Jahrhundert. Meiſtentheils waren es Caſuiſten. Man kennt die Beſchaffenheit dieſer Schriftſteller ſchon aus der vorhergehenden Geſchichte. Nur einige verdienen hier näher charakteriſirt zu werden [v]). Vor allen Dingen muß hier die Bemerkung eintreten, daß man auch bei Schriftſtellern, welche nicht Jeſuiten waren, nicht etwa bloß eine Annäherung an die Jeſuitiſche Caſuiſtik, ſondern die ganze Schändlichkeit und Abſcheulichkeit derſelben antrifft. Am meiſten haben ſich darin zwei ausgezeichnet. Antonius Diana, Clericus Regularis und Conſultor der Inquiſition in Sicilien † 1660., hat eines der größten caſuiſtiſchen Werke herausgegeben

t) De juſtitia et jure LL. VIII. Salmant. 1556. Antv. 1568. &c.

u) *Dupin* XXVI. p. 648. ſq. führt mehrere an.

v) Folgende brauchen bloß den Namen und Titeln nach angeführt zu werden: *Joh. de Alloza* Flores ſummarum ſive alphabetum morale omnium fere caſuum, qui confeſſariis contingere poſſunt. Lugd. 1666. *Bardi* Diſputatt. mor. de conſcientia. Panorm. 1653. *Burghaber* centuriae ſelector. caſ. conſc. Friburg 1665. *Ant. Cordubenſis* quaeſtionarium theol. Tarvis 1604. *Pellegr. Polleta* Lucerna inextinguibilis caſ. conſc. Venet. 1628. *(Genet)* theologie morale ou reſolution des cas de conſcience ſelon l'ecriture ſainte, les canons, et les ſaints peres compoſés par l'ordre de l'eveque de Grenoble. 4 Voll. Paris 1677. Noch mehrere ſ. bei *Mabillon* de ſtud. monaſt. II. 322. edit. Venet. 1745. und *Walch* Bibl. II. 1115 ſqq.

ben [w]), in welchem er mit den ausſchweifendſten, laxeſten und ſchaamloſeſten Jeſuitiſchen Caſuiſten wetteifert. Beiſpiele davon brauchen hier nicht angeführt zu werden, weil ſie ganz von ſolcher Beſchaffenheit ſind, wie diejenigen, welche oben aus Jeſuitiſchen Schriften angeführt ſind. Man kann ſchon aus ſeiner Abhandlung über die Probabilität [x]) ſchließen, was man hier für eine Moral zu ſuchen hat. Er vertheidigt beſtimmt die Lehre, daß man die wahrſcheinlichere und ſicherere Meinung der minder wahrſcheinlichen und ſicheren nachſetzen dürfe, und führt dafür unter andern den Grund an, daß man für das Handeln keine vollkommene Gewißheit erlangen könne. Paſcal hat daher ihn, wie die Jeſuiten, zur Zielſcheibe ſeiner Sarcasmen und Satyren gemacht. Der andere iſt Caramauel Lobkowiz, ein Spaniſcher Ciſtercienſer, † 1682. als Biſchof zu Vigevano in Italien [y]). Er trieb den moraliſchen Probabilismus aufs höchſte und war ein vollendeter Meiſter in demſelben [z]). Recht, wie die am meiſten ſophiſtiſchen, ſubtilen und ſtreitſüchtigen Scholaſtiker macht er auch das Gewiſſeſte und Heiligſte zweifelhaft,

w) Reſolutiones morales, in quibus ſelectiores caſus conſcientiae breviter, dilucide et ut plurimum benigne ſub variis tractatibus explicantur. Antv. 1645. 4 Voll. fol. Dieß iſt wohl die neueſte Ausgabe. Wann die erſte herausgekommen ſey, iſt mir nicht bekannt.

x) P. II. tract. 13.

y) Theol. mor. ad prima eaque clariſſima principia reducta. Lovan. 1645.

z) *Perrault* Morale des Jeſuites I. 331 ſqq. hat ſeine Lehren darüber mit vieler Mühe zuſammengeſtellt.

haft, und das Ungereimteſte und Unwahrſcheinlichſte wahrſcheinlich. Er vertheidigt die Jeſuiten ausdrücklich wider die Vorwürfe, welche ihnen gemacht ſind. Er lobt ſie, daß ſie die Menſchen auf eine ſo ſanfte Art zum Himmel führen. Auf den Vorwurf, daß die Jeſuiten zuletzt alle 10 Gebote in probable Meinungen verwandeln werden, ſagt er unter andern: Wenn dieß auch geſchehen könnte, was es denn für ein Uebel wäre? was denn der Menſch verlöre, wenn er ſich in einem Zuſtande befände, wo er einen hohen Grad von Gnade verdiente, aber nicht ſündigen könnte? Er erlaubt einem Mönche, denjenigen, welcher ſeinen Orden verleumdet, und die Weibsperſon, welche er mißbraucht hat, wenn Gefahr iſt, daß ſie ihm ſeine Ehre nehme, zu tödten, und was dergleichen Herrlichkeiten mehr ſind. Man ſieht ihn oft in Paſcal's Briefen prangen.

Die Schriften Anderer verdienen mehr moraliſch-theologiſch genannt zu werden, ohneachtet auch ſie viel Caſuiſtiſches an ſich haben. Weſton, Doctor zu Douay, welcher aber nachher England zu ſeinem zweiten Vaterland wählte, hatte bei ſeiner Moral den beſondern Zweck, zu zeigen, daß die Proteſtanten gar keine rechte chriſtliche Moral hätten oder haben könnten. Er machte es ihnen zum Vorwurfe, daß ſie nichts auf das Mönchsleben hielten, er behauptete, daß die Philoſophie von ihnen verachtet würde, und daß ſie bei ihnen in einem ſchlechten Zuſtande wäre, daß ſie die menſchliche Freiheit aufheben, daß ſie ſchon die ſinnliche Luſt für Sünde halten, daß ihre Lehre vom Glauben der Sittlichkeit nachtheilig ſey, daß

ſie dem Verdienſte keine Kraft zuſchreiben [a]). Joh. Malder ſchrieb im Sinne des Thomas von den theologiſchen Tugenden [b]). Ivo, von Paris, Jeremias von Palermo, Dandinus, Bonacina, Maſtrius lieferten Syſteme der theologiſchen Moral [c]).

Am meiſten aber zeichneten ſich diejenigen aus, welche jetzt noch angeführt werden ſollen. Godeau, Biſchof zu Vence † 1672., berühmt als Exegete, Kirchengeſchichtſchreiber, Redner und Dichter, auch als Beförderer der Errichtung der franzöſiſchen Akademie, ſchrieb eine chriſtliche Moral zur Belehrung der Geiſtlichen in ſeiner Diöceſe, welche erſt nach ſeinem Tode gedruckt wurde [d]). Dieſes Werk iſt ſehr vollſtändig, mit Klarheit, Präciſion und Methode geſchrieben, auf Schrift und Tradition gegründet. Es iſt den Caſuiſten entgegengeſetzt, welche, wie ſich Godeau ausdrückt, die ganze Moral des Evangeliums verdorben und die Wiſſenſchaft der Sitten faſt gänzlich in Pyrrhonis-

a) Inſtitutiones de triplici hominis officio, ex notione ipſius naturali, morali ac theologica. Antv. 1602. Teller in der Vorrede zu *Schmid* Comp. theol. mor. Lipſ. 1738. ſucht ihn zu widerlegen.

b) De virtutt. theol. Antv. 1616.

c) *Ivonis* theol. mor. chriſt. Ti. 4. Paris 1638. *Jeremiae Panormitani* Integer curſus theol. mor. Panorm. 1646. *Mart. Bonacinae* Theol. mor. 3 Voll. Antv. 1654 *Barth. Maſtrii* Theol. mor. ad mentem Bonaventurae et *Scoti*. Venet. 1683.

d) Morale chretienne pour l'inſtrnction des Curez et des Prêtres du dioceſe du Vence. 3 Voll. Paris 1709.

nismus aufgelöſt haben. Der Probabilismus wird daher gleich anfangs in demſelben widerlegt. Er betrachtet die Liebe Gottes als die Quelle aller Tugenden und als das Princip der ganzen Moral. Auf dieſes läßt er die Selbſtverleugnung folgen. Er beſchreibt den Menſchen in ſeinem verderbten und gebeſſerten Zuſtande. Er redet mit großer Ausführlichkeit von den Sünden und ihren verſchiedenen Gattungen, und von den ihnen entgegenſtehenden Tugenden. Die Pflichten der Chriſten handelt er nach den 10 Geboten ab. Er ſchließt mit den Geboten der Kirche. Kurz dieß Buch hat große Aehnlichkeit mit den ältern theologiſchen Moralſyſtemen. Der berühmte und verdienſtvolle Dominikaner Natalis Alexander, Doctor der Sorbonne † 1724., bearbeitete die Moral in Verbindung mit der Dogmatik [e]). Er folgte darin der Ordnung des Tridentiniſchen Katechismus. Die Caſuiſten fanden die Moral zu ſtreng und beſtimmt. Einer von ihnen griff einige Sätze derſelben über das Spiel der Geiſtlichen und mehrere andere Punkte an, worauf eine Antwort von einem Geiſtlichen zu Rouen erfolgte [f]). Auch du Hamel, Pater des Oratoriums, Profeſſor der Philoſophie zu Paris, ein Mann von der umfaſſendſten Gelehrſamkeit, † 1706., verband ſpeculative und praktiſche Theologie in Einem Werke [g]).

Die

e) Theol. dogmat. et. mor. 10 Voll. 1693. Dazu kamen Paralipomena theologiae mor. ſeu variae de rebus moralibus epiſtolae. Delph. 1701., welche meiſt caſuiſtiſche Fragen betreffen.

f) *Dupin* XXXV. 305.

g) Theologia ſpeculatrix et practica, juxta SS. Patrum dog-

Die Moral iſt darin ſehr ausführlich abgehandelt. Er zeigt eine große Beleſenheit in den Scholaſtikern, wählt aus ihnen das Beſte und Brauchbarſte aus, folgt unter ihnen vorzüglich dem Thomas, und ſchreibt dabei klar und elegant. Von de Merbes, ein franzöſiſcher Prieſter, † 1684., ſetzte den Caſuiſten eine reinere und ſtrengere chriſtliche Moral entgegen, in welcher er namentlich ausführt, daß man ſich in der Moral nicht weniger, als in der Dogmatik, an die Lehre der Kirchenväter halten müſſe. Das Werk iſt in gutem Latein und mit viel Gelehrſamkeit und Gründlichkeit geſchrieben [h]).

Die Schrift von Esprit, welcher eine Zeitlang Prieſter des Oratoriums war, † 1678., könnte man leicht für eine Satyre auf die moraliſche Natur des Menſchen und auf die Moral halten [i]). Er will die Falſchheit aller menſchlichen Tugenden darthun, welche er daher der Reihe nach zu dieſem Zwecke analyſirt und unterſücht. Bei allen entdeckt er unreine und eigennützige Beweggründe und leere, täuſchende Einbildungen von Tugend. Er erklärt es bloß aus Verſtandesſchwäche, Trägheit, Leichtglaubigkeit, Nachbeterei, Oberflächlichkeit im Urtheile, und aus dem Hange, die Dinge zu bewundern, daß man die menſchlichen Tugenden ſo ſehr erhebt. Er ſieht überall in denſelben nur einen

dogmata pertractata et ad uſum ſcholarum accommodata. 7 Voll. Paris 1691.

h) *Boni Marbeſii* ſumma chriſtiana ſeu orthodoxa morum diſciplina ex S. Scriptura, Patribus et conciliis excerpta. Paris 1683. 2 Voll.

i) La fauſſeté des vertus humaines. Paris 1668.

nen äußeren täuſchenden Schein, unter welchem ein böſer Grund verborgen liegt. Er ſpottet über das höchſte Gut der Alten, als über einen von ihnen fabricirten Abgott, welchen doch keiner, als nur in der Einbildung, liebte. Der Zweck des ganzen Buchs aber iſt der, den Menſchen alle Hoffnung abzuſchneiden, daß ſie aus dem böſen und verdorbenen Grunde ihrer Natur je irgend eine reine, feſte und wahre Tugend ſchöpfen können, und ſie zu bewegen, ſich an Gott zu wenden, um durch ſeine Gnade und Hülfe eine ſolche Tugend zu erlangen. Das Buch läßt einen niederſchlagenden und der Sittlichkeit nachtheiligen Eindruck zurück, noch mehr als die Schriften eines Auguſtin und Calvin. Warum? Dieſe Männer nahmen ihre Lehre von der Erbſünde mehr aus der Schrift und aus äußeren Erfahrungen her, und betrachteten dieſes Verderben als etwas Angebornes. Eſprit wühlt gleichſam in der Bruſt des Menſchen, will die geheimſten Triebfedern ſeines Herzens aufdecken, will ihn nicht nur zum Sünder, ſondern durchaus zum boshafteſten Heuchler machen und ihn allein darüber anklagen.

Die Geſchichte des Mönchslebens gehört hieher nicht, aber merkwürdige Urtheile und Streitigkeiten über den Werth und Zweck desſelben gehören allerdings in den Umfang eines Werks, wie dieſes. Und inſofern verdient das Urtheil Caſſander's und der Streit Rancé's allerdings Aufmerkſamkeit. Jener, ein Niederländer, geb. auf der Inſel Caſſand 1515., ein ſehr gelehrter Theologe, iſt vornehmlich durch die Vorſchläge zu einer Vereinigung der katholiſchen und proteſtantiſchen

ſchen Kirche, welche der Kaiſer Ferdinand von ihm verlangte, welche er aber erſt deſſen Sohne Maximilian II. überreichen konnte, berühmt geworden [k]). In dieſem Gutachten kommen viele freimüthige Urtheile über die Gebrechen der katholiſchen Kirche vor. Das Mönchsleben will Caſſander eines Theils rechtfertigen, andern Theils verbeſſert wiſſen. Er behauptet, es habe keinen andern Zweck, als die Gefahren, welchen Religion und Tugend in der Geſellſchaft ausgeſetzt ſind, zu vermeiden, die Sinnlichkeit unter die Herrſchaft des Geiſts zu bringen und Gott ungeſtörter dienen zu können. Er vertheidigt die gewöhnlichen Uebungen deſſelben, beſtreitet es aber als einen Wahn, daß der Mönch durch Beobachtung der Ordensregeln vor Gott gerecht werde. Er klagt über den Verfall des Kloſterlebens, über die Verwandlung der Religion in Aberglauben und Cärimonien. Bouthillier de Rancé, Abt de la Trappe † 1700., iſt bekanntlich der Stifter der härteſten aller Kloſterreformationen geworden. Er gieng nur weiter in dem, was eigentlich andere Mönche und ſelbſt die Janſeniſten auch wollten. Er ſelbſt war ein gründlicher Gelehrter, und hat vor und in ſeinem Kloſterleben verſchiedene Bücher geſchrieben. Seinen Mönchen aber unterſagte er Gelehrſamkeit und Studium, und ſchränkte ſie auf das Leſen der Bibel und einiger ihrem Stande angemeſſener Bücher ein. Dieß muß man nicht ſo nehmen, daß er Stupor und Verachtung alles Wiſ-

ſens

k) Man findet Auszüge aus dieſem Gutachten bei *Dupin* XXVI. 147 ſqq. und Schröckh K. G. ſeit der Ref. IV. 229 ff.

ſens unter ihnen anordnete [l]). Einmal iſt Ungelahrtheit noch nicht Stupor, ſo wenig als Gelehrſamkeit Verſtand iſt, und dann war die Bibel, deren Leſung er ſeinen Mönchen zugeſtand, ſchon ein bedeutender Gegenſtand des Wiſſens. Was aber noch mehr iſt, es lag dieſer Anordnung die Idee zum Grunde, daß Erhebung des Gemüths zu Gott und Ertödtung der Sinnlichkeit über der Gelehrſamkeit ſtehe, daß die letzte oft von dem erſten abführe, daß das erſte der höhere Zweck des Mönchslebens ſey. In dieſer Idee liegt Wahrheit, und daß ein ſo gelehrter Mann dieſe Idee faßte und ausführte, kann ihm nicht zur Unehre gereichen. Im Jahr 1683. gab Rancé, auf dringendes Zureden, ſeinen Tractat von der Heiligkeit und den Pflichten des Mönchslebens heraus [m]). Es beſteht aus Unterredungen mit ſeinen Mönchen. In dieſem Buche iſt unſtreitig viel Feuer und Erhabenheit; auch nützliche hiſtoriſche Erläuterungen findet man in demſelben. Was den Urſprung des Mönchsſtands betrifft, ſo betrachtet ihn dieſer Abt als eine göttliche Anſtalt. Er ſucht aber dafür keine Stellen in der heiligen Schrift ſelbſt, ſondern ſein Gedanke iſt der: da der Hauptzweck Gottes bei der Stiftung des neuen Bundes darin beſtand, einen ſeiner Majeſtät würdigen Gottesdienſt in der Welt zu ſtiften und daſelbſt wahre Anbeter zu haben, ſo hat er in ſeinen ewigen Rathſchlüſſen die Zeiten beſtimmt, zu welchen ſie erſcheinen ſollten, und da dieſe Zeiten gekommen waren, ſo erweckte er Menſchen nach ſeinem

l) Henke K. G. IV. 51.

m) Traité de la ſainteté et des devoirs de l'état monaſtique. 2 Voll.

nem Herzen, berief ſie zu ſeinem Dienſte, und gab ihnen zugleich den Willen und die Kraft, ſeine Befehle zu vollbringen, und alles Weltliche zu verlaſſen. In der Bibel ſelbſt findet Rancé keine Mönche und Einſiedler, er ſieht Paul von Theben als den erſten Anachoreten an. Unter der Keuſchheit, welche der Mönch gelobt, verſteht er nicht nur, was man gewöhnlich darunter verſteht, ſondern eine vollkommene Reinheit der Seele, und eben ſo unter dem Gelübde der Armuth eine gänzliche Selbſtverleugnung und Hingebung an Gott. Indem er von den Pflichten eines Kloſterſuperiors redet, ſagt er, ſeine Hauptwiſſenſchaft müſſe Jeſus der Gekreuzigte ſeyn; er müſſe übrigens die heilige Schrift leſen, verſtehen und über ſie nachdenken, damit das Studium der Werke der Kirchenväter, welche von der Einrichtung des Lebens geſchrieben haben, verbinden, und ſorgfältig alles leſen, was die Heiligen ihn über ſeine Verbindlichkeiten lehren können, und was die Kirchenſchriftſteller von dem Leben, den Handlungen, den Regeln und Geſinnungen heiliger Mönche geſchrieben haben. Dieſe Kenntniſſe hält er für ſo wichtig und umfaſſend, daß er will, ein Superior ſolle ſich bloß darauf einſchränken. Daß Mönche Handarbeit treiben müſſen, ſucht Rancé mit deſto mehr Sorgfalt zu erweiſen, da zu ſeiner Zeit davon faſt keine Spur mehr in den Klöſtern anzutreffen war. Er zeigt hiſtoriſch, daß ſie urſprünglich faſt in allen Mönchsorden eingeführt geweſen, und daß die Einſiedler ſie als eine ihrer vornehmſten Pflichten betrachtet haben. Er ſammelt eine Menge von Zeugniſſen für die Nothwendigkeit derſelben. Er führt als Hauptgründe dafür an, daß die Mönche

che nur dadurch ihre Zeit ganz füllen und ſich vor Trägheit bewahren können, daß, wer nicht arbeite, auch nicht eſſen ſoll, daß ſie dadurch ein gutes Beiſpiel geben und die Faulheit der Weltleute beſchämen und verurtheilen, daß ſie dadurch das Beiſpiel der Apoſtel nachahmen, ſich demüthigen, und Arme mit der Frucht ihrer Arbeit unterſtüzen können. Er beſtreitet die Meinung derjenigen, welche glauben, daß Studium und Lectüre die Stelle der Handarbeit vertreten können, und redet nur im Vorübergehen von den Mönchsſtudien, worüber er nachher ausführlicher geſchrieben hat. Er ſchlägt auch die Arbeiten vor, mit welchen ſich Mönche beſchäftigen können. Dieſes Buch fand Widerſpruch bei Mönchen und Gelehrten. Die ausgearteten Mönchsklöſter konnten die Freimüthigkeit nicht ertragen, womit Rancé ſie getadelt hatte, und ſelbſt die reformirten ſtimmten in gewiſſen Punkten nicht mit ihm überein. Die Gelehrten beſtritten verſchiedene ſeiner Beſtimmungen. Deswegen gab er einen dritten Band heraus, in welchem er ſich vertheidigte [n]). Hier verbreitet er ſich, unter andern, aufs neue über die Handarbeit der Mönche. Daß das Studium und Bücherleſen die Stelle derſelben nicht vertreten könne, beweiſt er damit, weil es, wenn es ſie auch vor Trägheit bewahren könnte, ſie doch nicht, wie die Arbeit, demüthigt, weil es viele Mönche giebt, welche nicht zum Studium taugen, weil auch die, welche dazu taugen, ſich doch nicht anhaltend damit beſchäftigen können, weil es aufbläht und übermüthig macht. Nachdem Rancé ein-

n) Eclairciſſements ſur quelques difficultés que l'on a formées ſur le livre de la ſainteté et des devoirs de l'état monaſtique 1685.

einmal den erſten Widerwillen wider die Schriftſtellerei überwunden hatte, ſo kam eine Schrift nach der andern von ihm heraus. Er gab unter andern 1689. einen Commentar über die Regel des heiligen Benedict heraus. In einer Regel für ein Nonnenkloſter, welche von ihm gedruckt wurde, fanden viele die Behauptung anſtößig, daß das Leſen des A. T. nicht für Nonnen paſſe, daß dieſe Mannichfaltigkeit von Thaten, Begebenheiten und Geſchichten keine Beziehung auf die Simplicität habe, zu welcher ſie ſich bekennen; übrigens hatte er doch die Pſalmen ausgenommen und dringend empfohlen. Das Buch Rance''s über die Mönchspflichten hatte vornehmlich die Väter von der Congregation des heiligen Maurus beleidigt, welche zum Studiren verpflichtet waren und ſich um die Wiſſenſchaften große Verdienſte erworben hatten. Der gelehrte Mabillon wurde von ſeinen Superioren aufgefordert, eine Gegenſchrift über die Mönchsſtudien herauszugeben, welche aber erſt acht Jahre nachher erſchien o). Der Zweck dieſes Buchs beſteht darin, zu beweiſen, daß die Mönche ſtudiren dürfen und ſollen, und ihnen zugleich Anweiſung zu geben, wie und zu welchen Zwecken ſie ſtudiren ſollen. Mabillon geſteht zu, daß die Mönchsanſtalten nicht geſtiftet worden ſind, um Akademieen der Wiſſenſchaften, ſondern um Schulen der Frömmigkeit und der Tugend zu ſeyn, daß die Liebe zur Einſamkeit und der Losreißung von der Welt ihre feſteſten Fundamente waren, daß die bloß menſchlichen Kenntniſſe unter denjenigen be-

o) Des etudés monaſtiques. Paris 1691.

begriffen zu ſeyn ſcheinen, welche die Mönche zu verachten bekennen. Er glaubt aber, daß dieſe in dieſen Communitäten feſtgeſetzte Ordnung ohne Hülfe der Studien nicht lange hätte beſtehen können, und daß unter den Mönchen immer einige ſeyn müſſen, welche ſtudiren, um die andern über ihre Pflichten zu unterrichten und zu leiten. Er ſucht durch eine Menge von Zeugniſſen und Beiſpielen aus der Geſchichte zu erweiſen, daß die Gelehrſamkeit mit der Beſtimmung der Mönche nicht ſtreite, ſondern vielmehr harmonire. Er führt an, daß das Studium die Andacht vor Aberglauben und Schwärmerei bewahre und zur Sammlung des Gemüths beitrage. Er zeigt, daß einem Abbte, welcher doch immer aus den Mönchen genommen werden müſſe, die Gelehrſamkeit abſolut nothwendig ſey, und daß die Mönche als Prieſter, Beichtväter und Miſſionäre das Studium nicht entbehren können, daß der Mönchsſtand durch Gelehrſamkeit ehrwürdiger werde, und durch Unwiſſenheit Disciplin und Sittlichkeit in den Klöſtern verfallen, und daß durch die Klöſter im Mittelalter allein die Gelehrſamkeit fortgepflanzt worden ſey. Er will übrigens die Nothwendigkeit der Handarbeit bei Mönchen, welchen ſie durch ihre Regel vorgeſchrieben iſt, nicht beſtreiten. Der Abbt von la Trappe antwortete auf dieſe Schrift, in welcher er nicht einmal namentlich angegriffen war, im Jahr 1692. mit großer Heftigkeit. Er findet einen Widerſpruch darin, daß Mabillon zuerſt den Grundſatz aufſtelle, die Klöſter ſeyen nicht als Schulen und Akademieen geſtiftet worden und die Wiſſenſchaften machen nicht den Zweck des Mönchslebens aus, und daß er nachher doch behaupte,

die

die Mönchscommunitäten würden ohne Studium und Wiſſenſchaften ihre erſte Regel und Einrichtung nicht lange haben erhalten können. Er ſucht alle Gründe Mabillon's zu widerlegen und ihm auch hiſtoriſche Irthümer nachzuweiſen. Er will zeigen, daß die Gelehrſamkeit der Religion mehr geſchadet, als genützt habe. Mabillon fand nicht nur ſich, ſondern den ganzen Benedictinerorden durch dieſe Schrift ſo ſehr beſchimpft, daß er ihr eine Replik entgegenſetzte p). Auch dieſe Schrift iſt gemäßigt und beſcheiden abgefaßt, und er bezeugt gleich Anfangs, wie er hoffe, daß, wenn er ſeine Meinung deutlicher erklärt haben werde, er von der des Abbts von la Trappe nicht mehr weit entfernt ſeyn, und daß, wenn noch eine Verſchiedenheit übrig bleibe, ſie ſo gering ſeyn werde, daß dadurch die Liebe unter ihnen nicht werde geſtört werden. Dieß zeigt er dann auch in dieſer vortrefflichen Streitſchrift ſehr genugthuend. Es wird klar, daß beide überhaupt Studium im weiteſten Sinne in einer mönchiſchen Communität für nothwendig halten, daß ſie darin aber einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Claſſen von Mönchen machen, daß beide den Mönchen das Leſen gewiſſer Bücher zur Pflicht machen, daß ſelbſt Rancé ihnen viele Bücher zu leſen erlaubt, und geſteht, daß ein Superior einen Mönch zu einem beſondern Studium beſtimmen und anhalten könne. Der Unterſchied beſteht, wie Mabillon zeigt, nur darin, daß Rancé den Novizen das Studium der

p) Reflexions ſur la reponſe de l'abbé de la Trappe au traité des etudes monaſtiques. 1692.

der Grammatik, Philoſophie und Theologie nicht, wie er, zugeſteht, daß er den Mönchen die Leſung des A. T. und der neuern Schriften, und das Studium weltlicher Wiſſenſchaften nicht erlaubt. Mabillon ſtützt ſeine Grundſätze nicht nur auf innere Gründe, ſondern auch auf Tradition, Ordensregeln und veränderte Kloſterdiſciplin. Er ſchließt mit der Verſicherung, daß er den Trappiſtenorden gar nicht mißbillige, und mit der Bitte, daß Rancé anderen Klöſtern den Gebrauch, welchen ſie von Studien und Wiſſenſchaften zu machen wiſſen, nicht entziehen möge. Rancé hatte wieder eine Antwort fertig, aber gemeinſchaftliche Freunde hinderten ihn, ſie drucken zu laſſen [q]). Verſchiedene moraliſche und aſcetiſche Schriften dieſes Abbts ſind ohne ſein Wiſſen herausgekommen [r]), andere hat er ſelbſt herausgegeben [s]). Man kann nicht leugnen, daß in ſeinen Schriften viel Geiſt, Erhabenheit und Beredſamkeit herrſcht [t]).

Vier=

q) Von der Geſchichte dieſes Streits ſ. Ouvrages poſthumes de *Mabillon* et *Ruinart* par *Thuillier* I. 365 ſqq.

r) Inſtructions ſur les principaux ſujets de la morale chrêtienne 1697. La conduite chrêtienne 1697.

s) Abrégé des obligations des chrêtiens 1699. Maximes chrêtiennes et morales. Delft 1699. 2 Voll.

t) Nach ſeinem Tode ſind noch Lettres de piété 2 Voll. von ihm herausgekommen. *Dupin* XXXIV. 197. urtheilt davon ſo: On y voit cet éſprit de piété dont il étoit penetré, la douleur, dont il étoit touché des déreglemens des monaſteres, *ces grandes idées, qu'il avoit de la religion*, ſa ſcience et ſa prudence pour la conduite des ames: combien il étoit inſtruit des devoirs de tous les états, la parfaite connoiſſance qu'il avoit des voïes du ſalut,

Vierzehntes Kapitel.

Von der Moral der Anabaptiſten, Socinianer, Arminianer und Quäcker.

Unter dieſen vier chriſtlichen Secten iſt eine gewiſſe Analogie nicht zu verkennen. Alle wollten in Lehre und Verfaſſung noch weit mehr reformiren, als ſchon die Proteſtanten gethan hatten. Alle zeichnen ſich nicht ſowohl durch moraliſche Schriften und Lehrgebäude, als durch eine moraliſche Tendenz ihrer ganzen Lehre und Anſtalt aus. Keine dieſer Secten hatte einen ganz beſtimmten, geſchloſſenen und einſtimmig angenommenen Lehrbegriff. Alle entwickelten ihre Grundſätze nur nach und nach, lernten ſich ſelbſt allmählig beſſer verſtehen und ſich mehr Rechenſchaft von dem geben, was ſie eigentlich wollten. Alle haben ſich wieder in mehrere Secten getrennt, welche ſich vorzüglich durch mehr oder weniger Strenge von einander unterſchieden.

Jede dieſer Secten hatte aber auch ihre unterſcheidenden Charactere, und dieſe traten im 16ten und 17ten Jahrhundert ſo offen hervor und ſetzten ſich ſo

ſalut, et ſurtout *cette ſublimité de génie et cette facilité de s'exprimer noblement, qui lui étoient ſi naturelles.*

ſo beſtimmt feſt, daß nachher im Weſentlichen nichts mehr abgeändert wurde. Hier alſo, wo dieſe Secten entſtanden ſind und ihre beſtimmte Tendenz erhielten, iſt der Ort, ſie von ihrer moraliſchen Seite zu betrachten. Dabei aber iſt es gar nicht nöthig, in ihrer Geſchichte alle die einzelnen moraliſchen Lehren zu verfolgen, welche von dieſem oder jenem unter ihnen aufgeſtellt worden ſind, welche ſich oft ganz entgegengeſetzt waren und für die Secte nicht charakteriſtiſch ſind; es iſt genug, ja es iſt beſſer, wenn ihre moraliſche Haupttendenz herausgehoben wird und die bedeutenden Differenzen in Anſehung der Moral in jeder Secte ins Licht geſtellt werden.

Zu den Anabaptiſten gehörten ſogleich Anfangs Leute von den verſchiedenſten Denkarten und Grundſätzen, und dieſe Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit hat ſich in der Folge mehr vermehrt, als vermindert, und doch gehen gewiſſe gemeinſchaftliche Grundſätze und Abſichten durch dieß ganze Gewirre von Meinungen und Partheien hindurch. Sie wollten die idealiſchen Begriffe des urſprünglichen Chriſtenthums in der wirklichen Welt realiſiren, ſie wollten das Reich Gottes und Jeſu, alſo eine Gemeine durchaus frommer und heiliger Menſchen auf der Erde herbeiführen, und glaubten auch zum Theil, daß Gott ſelbſt es durch Offenbarungen und Eingebungen ſtiften werde. Sie verwarfen alſo mehr oder weniger die im Staate und in der Kirche beſtehenden Anſtalten und Einrichtungen, weil ſie in einem ſolchen Reiche wahrer Chriſten entweder überflüſſig oder gar ſchädlich, verderblich, gottlos ſeyen.

Bald

Bald ſtürzten ſie dieſe Anſtalten mit Gewalt um, bald richteten ſie ſich wenigſtens nicht nach denſelben und traten aus dieſen Geſellſchaften heraus. Alles ſollte buchſtäblich ſo werden, wie es Jeſus gewollt und vorgeſchrieben hatte. Die erſten Wiedertäufer ſcheinen Leute geweſen zu ſeyn, welche in vielen Stücken wie die Waldenſer und Huſſiten dachten und ſchon lange auf einen beſſern Zuſtand der Dinge harrten, welche alsdann, aufgeregt durch die Reformation, dieſe nur als den Anfang einer weit größern Kirchenverbeſſerung betrachteten, und nun erſt die wahre, heilige und göttliche Kirche herbeiführen zu können glaubten. Es läßt ſich voraus erwarten, daß unter einem ſo großen, zahlreichen und vermiſchten Haufen von Menſchen, welche ſolche Grundſätze und Abſichten hatten, verſchiedene Mittel zur Erreichung dieſer Zwecke gebraucht oder vom Himmel erwartet wurden, daß die Ideen von chriſtlicher Freiheit und Gleichheit, welche jetzt zugleich in Umlauf kamen, ſelbſt Aufſtände und Revolutionen werden bewirkt haben, und daß wilde Schwärmerei in der erſten Hoffnung eines glücklichen Gelingens und bei dem feurigen Haſſe der beſtehenden kirchlichen und politiſchen Einrichtungen alles zur Erreichung ſolcher Zwecke werde für erlaubt, ja ſelbſt für heiliges, verdienſtliches Werk gehalten haben. Bei den ältern Anabaptiſten, nämlich bei denjenigen unter ihnen, welche überhaupt noch Grundſätze hatten, kann man folgende moraliſche Grundſätze unterſcheiden. Das Reich Jeſu oder die wahre Kirche muß aus lauter reinen und heiligen Menſchen beſtehen, welche den Glauben und die guten Werke mit einander verbinden, und die Gebote Jeſu buchſtäblich

beobachten. In ihr werden keine Kinder getauft, weil dieſe weder Gutes noch Böſes thun, ſich zu nichts bekennen und verpflichten können, und die Kindertaufe bloß eine ſchändliche Erfindung des Pabſtthums iſt. In ihr giebt es keine Obrigkeiten und obrigkeitliche Aemter, weil es in ihr keine Laſterhafte giebt, um deren willen allein dieſe bürgerlichen Anſtalten vorhanden ſind, und weil in ihr vollkommene Freiheit und Gleichheit herrſcht. In ihr herrſcht daher auch Gemeinſchaft und Gleichheit der Güter. In ihr wird kein Eid geſchworen, weil Jeſus ihn verboten hat, weil jeder redlich und wahrhaftig iſt, weil nur die Obrigkeit Eide zu fordern pflegt. Alle ihre Mitglieder verabſcheuen den Krieg und Soldatenſtand, weil das Evangelium Frieden und Sanftmuth und ſelbſt Erduldung des Unrechts gebietet. In ihr giebt es natürlich auch keine Todesſtrafen. So wie ſie eine Geſellſchaft iſt, ähnlich der, welche zwiſchen Jeſus und ſeinen Apoſteln Statt fand, ſo wird auch in ihr das Fußwaſchen nach dem Beiſpiele Jeſu zur Uebung der Demuth beobachtet. In ihr braucht man keine beſondere Lehrer und Kirchendiener, weil der Geiſt über alle ihre Mitglieder ausgegoſſen iſt [u]). Menno aus Frießland hat bekanntlich ſeit 1537. die Lehre und Verfaſſung der Wiedertäufer verbeſſert, und ihre Secten zu vereinigen geſtrebt. Er ſuchte

u) Man findet dieſe Grundſätze in den Schriften von Münzer, Denk, Hezzer, Hubmeyer und in den Urkunden, welche Füßlin in den Beyträgen zur Schweizeriſchen Reformationsgeſchichte bekannt gemacht hat. Vergl. Stark Geſchichte der Taufe und der Taufgeſinnten S. 404 f. Mosheim K. G. Schleg. Ueberſ. III. 477 f.

ſuchte den Geiſt wilder Schwärmerei und raſenden Aufruhrs aus ihrer Mitte zu verbannen, und damit die Quellen der Unſittlichkeit und Verbrechen, welche ſie ſich hatten zu Schulden kommen laſſen, zu verſtopfen. Er verwarf alſo den Grundſatz, daß das Reich Jeſu durch himmliſche Wunder und Eingebungen, und durch Gewalt und Aufruhr der Menſchen herbeigeführt werden müſſe. Er verwarf die Vielweiberei, welche unter vielen Wiedertäufern eingeriſſen war, ohne Zweifel deswegen, weil ſie im N. T. nicht ausdrücklich und beſtimmt verboten war und unter dem alten Bunde viele Heilige in derſelben gelebt hatten. Er verwarf die Gemeinſchaft der Güter und ermahnte zum Gehorſam gegen die Obrigkeit. Er behielt aber die Lehren von der Unzuläſſigkeit der Kindertaufe, der Eidſchwüre, der Kriege, von der Kirche, als einer Verſammlung von Heiligen, in welcher die ſtrengſte Kirchenzucht beobachtet werden müſſe, von der Nothwendigkeit des Fußwaſchens bei [v]). Es gelang dieſem Manne nicht, alle Partheien zu vereinigen, noch während ſeines Lebens entſtanden ſogar neue. Ohngefähr ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts konnte man jedoch nur zwey Hauptpartheien, welche ſich übrigens in mehrere untergeordnete theilten, unterſcheiden. Ihre Verſchiedenheiten und Streitigkeiten betrafen, was in der Kirchengeſchichte ſelten iſt, meiſt die Moral, und auch dieſer Umſtand beweiſt die moraliſche Tendenz ihrer Lehre und Anſtalt

v) Alle Gottesgelehrte Werke Menno Simonis als das Fundamentbuch vom rechten chriſtlichen Glauben, Lehre und Vermahnung zu der himmliſchen Geburt ꝛc. Amſterd. 1681.

Anſtalt überhaupt. Die eine Hauptparthei dachte und lebte ſtrenge und führte den Namen der Feinen, unter welchen es aber wieder verſchiedene Grade gab. Sie übten die ſchärfſte Kirchenzucht aus und wollten, daß Excommunicirte nicht einmal Gemeinſchaft und Umgang mit ihren Blutsfreunden und Verwandten mehr haben ſollten, ſie führten zum Theil eine faſt mönchiſche Lebensart. Die andere Hauptparthei beſtand aus den ſogenannten Groben, welche gelinder dachten und lebten, und es namentlich mit der Kirchenzucht, dem Kirchenbanne und ſeinen Folgen nicht ſo genau nahmen. Von dieſer Parthei haben wir ein Glaubensbekenntniß, welches unter vielen wiedertäuferiſchen Confeſſionen das einfachſte, deutlichſte und gemäßigtſte iſt, und welches, wenn auch nicht für alle Gemeinen der gelinderen Wiedertäufer, doch für mehrere galt und einen Begriff von ihren Grundſätzen geben kann. Es iſt von Ries und Gerardi im Jahr 1580. abgefaßt und faſt ganz aus bibliſchen Stellen zuſammengeſetzt [w]). In dieſem Glaubensbekenntniſſe wird gelehrt, daß nur Glaubige und Wiedergebohrne die Kirche ausmachen, ohngeachtet viele Heuchler äußerlich zu derſelben gehören, daß Jeſus ſelbſt das Kirchenamt angeordnet habe, daß durch die Excommunication ausgeführt werde, was Gott ſchon vorher über unwürdige Mitglieder der Kirche beſchloſſen habe, daß man den Umgang der Excommunicirten vermeiden müſſe, daß aber Eheleute ſich deswegen nicht trennen oder

w) Man findet es abgedruckt in Hiſtoria chriſtianorum, qui in Belgio foederato inter Proteſtantes Mennonitae appellantur per *Herm. Schyn.* Amſtel. 1723. p. 192 ſqq.

oder die ehelichen Pflichten verſagen dürfen [x]). In Anſehung der politiſchen Obrigkeit findet man die Erklärung, ſie ſey eine nothwendige, weiſe Anordnung Gottes, es ſey Pflicht ſie zu ehren und ihr in allem zu gehorchen, was nicht mit Gottes Wort ſtreite, für ſie zu beten und ihr Steuer und Zoll zu entrichten, übrigens habe ſie Jeſus in ſeinem geiſtlichen Reiche, der Kirche, nicht eingeführt, ſeine Jünger und Anhänger nicht zu einer königlichen und fürſtlichen oder andern Macht berufen, noch weniger den Mitgliedern ſeiner Kirche ein Geſetz, welches einem ſolchen Amte oder Herrſchaft angemeſſen wäre, gegeben, vielmehr ſeyen ſie von ihm berufen, ihm, der wehrlos und von aller weltlichen Herrſchaft entfernt war, nachzufolgen; deswegen, und weil mit weltlichen Aemtern vieles Unchriſtliche, wie z. E. Kriegführen, verbunden ſey, enthalten ſich die Mennoniten ſolcher Aemter, ohne jedoch eine billige und gemäßigte weltliche Macht zu verachten und zu verdammen [y]). Noch wird gelehrt, daß Jeſus den Eidſchwur verboten habe, daß die Ehe nur wegen Ehebruch getrennt, und daß Ehen mit niemand außer der Kirche Gottes eingegangen werden dürfen [z]). Die übrigen Beſtimmungen dieſes Glaubensbekenntniſſes ſind dogmatiſch. So viel und mancherlei Glaubensbekenntniſſe aber auch die Mennoniten hatten, ſo banden ſie ſich doch nicht genau

an

x) Artic. 24–26. 35. 36.

y) Artic. 37.

z) Artic. 38 ſq.

an dieſelbigen. Sie hatten ſie mehr um ihrer Gegner und des Publicums, als um ihrer ſelbſt willen, und immer blieb es ausgemachter Grundſatz unter ihnen, daß die Heiligkeit des Lebens, mehr als eine beſtimmte Rechtglaubigkeit, die wahre Kirche ausmache. Auf theologiſche Gelehrſamkeit hielten ſie Anfangs gar nichts, und auch in der Folge nur wenig, wiewohl ſie nach Einführung eines ordentlichen geiſtlichen Standes unter ihnen mehr in Aufnahme kam.

Das Unterſcheidende der Socinianer beſtand darin, daß ſie durch exegetiſche Gelehrſamkeit und Kunſt, und durch Philoſophie den herrſchenden Lehrbegriff noch mehr reinigen wollten, als die Reformatoren ſchon gethan hatten, daß ſie das Chriſtenthum zwar für eine wahrhafte übernatürliche, jedoch durchaus vernunftmäßige göttliche Offenbarung darſtellten und aus der Schrift zu erweiſen ſuchten. Mit der Beſtreitung der Trinitätslehre fingen ſie an, mit der Umformung des ganzen theologiſchen Syſtems nach denſelbigen Grundſätzen, mit welchen ſie jene Lehre beſtritten hatten, hörten ſie auf. Bei der Harmonie, welche die Socinianer zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum ſtiften wollten, nahmen ſie ganz vorzüglich auf Moralität Rückſicht und betrachteten dieſe als ein Merkmal der Vernunftmäßigkeit.

Fauſtus Socinus, welcher vornehmlich den Lehrbegriff dieſer Secte ausgebildet hat, hatte eine ſehr reine allgemeine Moral. Er nimmt ein Sittengeſetz an, zu deſſen Beobachtung die Vernunft jeden Menſchen ohne Rückſicht auf die daraus entſpringenden Folgen und ſelbſt auf die Re-

ligion

ligion verpflichte, und welches auch bei Menſchen, die keine Kenntniß von Religion haben, wirkſam ſeyn könne. Uebrigens ſetzt er doch die Religion in Verbindung mit der Moral und lehrt deutlich, daß der Menſch, je moraliſch: beſſer er ſey, ſich deſto mehr zum Glauben geſtimmt fühle. Bei den Dogmen gebrauchte er oft ihr Verhältniß zur Moralität als einen Grund, ſie entweder anzunehmen oder zu verwerfen. Er ſprach Gott das Vorherwiſſen freier Handlungen ab, weil es ihm mit der Freiheit des Menſchen und mit der Sittlichkeit ſeiner Handlungen nicht vereinbar ſchien. Mit demſelbigen Grunde beſtreitet er die abſolute Prädeſtination und die Genugthuungslehre. Um zu zeigen, daß die Dreieinigkeit nicht zu den nothwendigen Gegenſtänden des Glaubens gehöre, beruft er ſich auch darauf, daß dieſer Glaube in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit dem Gehorſam gegen Gott ſtehe [a]). Außerdem iſt es bekannt, daß die Socinianer die Hauptbeſtimmung Jeſu darin ſetzten, als göttlicher von Gott erleuchteter Geſandter den Menſchen das vollkommenſte Geſetz zu geben, ihnen eine weit reinere Sittenlehre, als vorher in der Welt vorhanden war, zu verkündigen, und ſie durch ſein Leben, wie durch ſeinen Tod zu erläutern und zu beſtätigen.

Schon daraus kann man vermuthen, daß ſie eine ſehr ſtrenge Moral werden aufgeſtellt haben. Dazu kamen aber noch andere Gründe. Manche ſtrenge Mennoniten waren unter ſie getreten, und da

a) Daß Socin wirklich ſo gelehrt habe, hat Flatt in den Beyträgen zur chriſtlichen Dogmatik und Moral. Tüb. 1792. S. 217 ff. bewieſen.

da die Socinianer lehrten, daß der Menſch durch ſeine Tugend gerechtfertigt werde, ſo drangen ſie auf eine deſto ſtrengere Tugend [b]). Die Socinianer ſtritten unter ſich mehr über dogmatiſche, als moraliſche Gegenſtände. Jedoch fielen auch über die letzten Streitigkeiten vor. Einige verwarfen, wie die Mennoniten, Obrigkeit, Eide, Kriege, Gegenwehr, Luſtbarkeiten, Spiele, Luxus, Andere aber dachten gelinder, und nie iſt dieſer Grundſatz unter den Socinianern ſo einheimiſch geworden, wie unter den Mennoniten, unter welchen er nur entweder verhüllt oder gemildert wurde. Unter den Socinianern, welche ausdrücklich zu zeigen ſuchten, daß ein Chriſt obrigkeitliche Aemter verwalten, Waffen tragen und Krieg führen dürfe, hat ſich Jakob Paläologus aus Chio ausgezeichnet, gegen welchen aber Socinus ſelbſt ſchrieb [c]).

Der einzige Socinianer, welcher ein beſonderes moraliſches Syſtem ſchrieb, iſt Joh. Crell, wel-

b) Es iſt ein ungerechter Vorwurf, welchen Mosheim a. O. S. 551. den Socinianern macht, daß ſie die Sittenlehre ganz in äußerlichen Handlungen und Pflichten ſuchen, weil ſie die Heiligung der Herzen durch eine göttliche Kraft leugnen und dem Menſchen ſelbſt die Kraft abſprechen, die böſen Neigungen und Leidenſchaften in ſich ganz auszurotten. Die Socinianer ſchrieben den Menſchen ſtarke Kräfte zu ſeiner innern Beſſerung zu und nahmen zugleich an, daß dem Menſchen ein ſowohl innerlicher als äußerlicher Beiſtand zu ſeiner Beſſerung nothwendig ſey und wirklich zu Theil werde. S. *Fauſt. Socini* Praelect. theol. cap. 5.

c) Jac. Palaeolog. de magiſtratu politico. Losci 1573. Ejusd. Defenſio verae ſententiae de magiſtratu politico. Losc. 1580. Vergl. Bibl. fratr. Polon. II. 1 ſqq.

welcher zuerſt zu Altdorf und alsdann in Pohlen lebte, wo er 1633. ſtarb. Er gab in Einem Werke eine nach der Norm der heil. Schrift verbeſſerte Ariſtoteliſche Ethik, und eine chriſtliche Ethik oder Erklärung der Tugenden und Laſter, welcher in der heiligen Schrift Erwähnung geſchieht, heraus[d]). In der Ariſtoteliſchen Ethik kommt ſehr wenig oder nichts zur Verbeſſerung derſelben durch die chriſtliche vor. Sie ſcheint nur vorangeſtellt zu ſeyn, um ſie mit der darauf folgenden chriſtlichen vergleichen und durch ſie verbeſſern zu können[e]). Die chriſtliche Ethik zerfällt in fünf Bücher. In

d) *J. Cirelli*, Germani, Ethica Ariſtotelica ad ſacrarum literarum normam emendata. Ejusdem Ethica chriſtiana ſeu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in ſacris literis fit mentio. Selenoburgi, ſumptibus Aſteriorum, typis Venetis. Eine Jahrzahl iſt nicht angegeben. In den Nachrichten von einer Halliſchen Bibl. III. 213. wird geſagt, dieß Buch ſey 1650. und zwar zu Amſterdam gedruckt. Daß Joh. Crell der wahre Verfaſſer ſey, hat keinen Zweifel. Von den verſchiedenen Ausgaben dieſes Buchs ſ. *Sandii* Bibl. Antitrinit. p. 116. Die Ausgabe, welche ich gebrauche und deren Titel oben angegeben iſt, iſt in 4. Die Ariſtot. Ethik hat 248, die chriſtliche 674. Seitenzahlen. Angehängt ſind drei Orationen: de honeſtatis natura et fonte — über die Fragen: cur nec Moſes nec Philoſophi perfectam virtutem praeſcribere et conſtanter urgere potuerint; et cur quaedam ad virtutis perfectionem ſpectantia non ita praeſcripſerit Deus per Chriſtum, ut ea non aſſequi cum certa pernicie ſit conjunctum — De amore ſui. Uebrigens ſteht dieß Buch auch in Bibl. Fratrum Polonor. T. IV.

e) Ethic. Ariſt. p. 248. am Ende ſagt auch Crell: cum improborum conditio ſit miſerrima, bonorum vita jucundiſſima et bonae ſpei ſemper plena fugienda eſt improbi-

In dem erſten Buche wird von der chriſtlichen Tugend überhaupt und von den chriſtlichen Tugenden im Erkenntnißvermögen insbeſondere gehandelt. Unter den letzten verſteht Crell eine ſolche Stimmung der Seele, wobei man dasjenige, was zur chriſtlichen Religion und Frömmigkeit gehört, erkennt, beurtheilt und billigt [f]). Dieſe Tugenden beſtehen entweder im Erkennen und Beurtheilen, und ſind alsdann Wiſſenſchaft und Weisheit, oder in Billigung und Ueberzeugung, und ſind alsdann Glauben und Hoffnung. Das zweite Buch handelt von den Tugenden des Willens oder der Sitten überhaupt. Hier betrachtet Crell die moraliſche Tugend 1. als ein Genus aller einzelnen Tugenden, als etwas Allgemeines, was ſich in jeder einzelnen Tugend wieder findet, und unterſucht daher die innere Natur der Tugend, ſo wie des ihr entgegengeſetzten Laſters — 2. als ein Ganzes, welches aus einzelnen Tugenden, als aus Theilen beſteht und daher nicht von jeder einzelnen Tugend prädicirt werden kann, und unterſucht daher die Heiligkeit oder Frömmigkeit, welche der Inbegriff aller Tugenden iſt. Hier wird auch die Lehre vom Uebergange von den Laſtern zur Tugend und

probitas et ſectanda virtus, quae cum ipſa ſui videatur eſſe pulcherrima merces, praemium tamen longe majus in coelis repoſitum habet, *quod ſacra nobis Theologia monſtrat, cui quicquid ex philoſophia didicimus hactenus, ancillari et ſubſervire volumus.*

f) Virtus mentis (de chriſtiana ſemper loquimur) eſt habitus animi, quo cognoſcimus, dijudicamus, aſſenſuve noſtro comprobamus ea, quae ad chriſtianam religionem et pietatem pertinent p. 5.

und Frömmigkeit, oder von der Beſſerung und von den Graden der Frömmigkeit beigefügt. In der Definition der moraliſchen Tugend überhaupt wird ein Moraliſt ſichtbar, welcher ariſtoteliſche und chriſtliche Ethik verbindet [g]). In der Lehre von Beſſerung und Heiligkeit lernt man den glücklichen und gründlichen Exegeten kennen. Das dritte Buch handelt von den moraliſchen Tugenden, welche ſich auf Gott, das vierte von denjenigen, welche ſich auf den Nächſten und uns ſelbſt beziehen, das fünfte endlich von den Pflichten in beſondern Zuſtänden, Lagen, Verhältniſſen. Von den Mennonitiſchen Grundſätzen in Anſehung der Eidſchwüre, Kriege, obrigkeitlichen Aemter iſt in dieſer ganzen Ethik nicht das geringſte ſichtbar. Man hat ſie ſogleich, nachdem ſie erſchienen war, faſt allgemein für Pelagianiſch erklärt, und dadurch hat man ihren Charakter ziemlich richtig bezeichnet. Den Geiſt und das Unterſcheidende derſelben wird man noch beſtimmter aus dem, was folgt, erkennen. Crell hält es für nothwendig, die Philoſophie mit der Theologie zu verbinden, jedoch nur ſo, daß die Philoſophie ſelbſt geſund, gründlich, einfach, nicht ſpitzfündig, ſophiſtiſch und ſtreitſüchtig ſey, daß man durch ſie die Lehren der heiligen Schrift nicht entſtelle, ſondern vielmehr die Philoſophie nach den Ausſprüchen der göttlichen Weisheit prüfe, und, wo etwa ein Widerſpruch

g) Virtus moralis eſt habitus voluntatis agendi cum conſilio, conſiſtens in *mediocritate*, quoad nos, *praeceptis Chriſti* monſtrantibus, *prudentia definita*, ſeu: quae a prudentia, cognitione doctrinae Chriſti inſtructa, definita ſit p. 61.

ſpruch wäre, ihn verbeſſere. Er behauptet, daß die wahre Philoſophie mit dem Chriſtenthum übereinſtimmen müſſe, weil Wahrheiten ſich nicht widerſprechen können [h]), daß die Philoſophie, als Logik und Metaphyſik, der Theologie helfe, daß insbeſondere die praktiſche Philoſophie dem Theologen äußerſt nützlich ſey, indem die Theologie ſelbſt durchaus praktiſch ſey und alles auf Tugend beziehe [i]), und daß es überhaupt billig ſey, daß Alles, was in andern Wiſſenſchaften enthalten iſt, ſo viel möglich derjenigen diene, welche dem Menſchen den Weg zur Tugend und Seeligkeit zeigt. Von Moſes lehrt er, daß er deswegen noch keine vollkommene Tugend habe vorſchreiben können, weil er bei der Kindheit ſeines Volks ſich auf irrdiſche Zwecke, Güter und Belohnungen habe beſchränken müſſen [k]). Was die Philoſophen betrifft, ſo erkennt er es als einen großen Mangel, daß ſie dem Menſchen keine oder nur ſehr verſtümmelte Vorſchriften zur Verehrung Gottes gegeben haben, indem einige gar keine, andere nur eine dürftige Kenntniß vom wahren Gotte gehabt haben, unter welche letzte ſelbſt Ariſtoteles gehöre. Deſto mehr rühmt er ſie wegen ihrer übrigen moraliſchen Lehren und zieht ſie, beſonders die Stoiker und Peripatetiker, inſofern dem Moſes weit vor. Uebrigens findet er die Stoiker zu

h) Conſentiet philoſophia ex naturae receſſibus eruta cum Theologia h. e. cum ipſa veritate. l. c. Orat. 2. p. 640.

i) — nam et ipſa Theologia practica eſt et ad actionem virtutis et ad ſanctitatem vitae veramque pietatem refert univerſa l. c. p. 641.

k) l. c. p. 641 ſqq.

zu hart und ſtrenge, und die Peripatetiker zu nachſichtig und gelinde, beſonders darin, daß ſie dem Menſchen im Streben nach Ehre und Glanz, in der Rache und Kriegführen mehr erlauben, als ſich mit der vollkommenen Tugend verträgt, an beiden aber bemerkt er es als einen weſentlichen Mangel ihrer Moral, daß ihre Hoffnung ſich mit dem Tode endigte, oder daß, wenn ſie auch eine Unſterblichkeit ahneten, ſie andern keinen gewiſſen Glauben an dieſelbige geben konnten. Dadurch, daß Jeſus Unſterblichkeit an das Licht brachte und den Zugang zu derſelben allen eröffnete, ſind ſeiner Meinung nach erſt alle Pflichten offenbar und feſt geworden l). Nicht, als wenn man nicht auch ohne dieſe Hoffnung Tugenden ausüben könnte, ſondern weil die wenigſten ohne dieſelbe irgend einen bedeutenden Grad von Tugend erreichen können. Damit alſo alle auch ſchwere Pflichten ausüben könnten, damit diejenigen, welche ſie üben, nicht einen ſo ſchweren Kampf mit der Selbſtliebe zu beſtehen hätten, damit die Tugend ſelbſt ihren höch-

ſten

l) At immortalitate patefacta et aditu ad eam toti hominum generi aperto omnia officii genera patuerunt, omnium firma conſtitit ratio, ibi ſumma Dei et hominum conjunctio, ibi hominum inter ipſos neceſſitudo enituit vel potius tum demum vere conſtituta eſt, ibi propoſito tanto pietatis praemio nihil tam durum tamque arduum eſſe in virtute patuit, quod praeſtari ab homine aut non poſſit aut non debeat. Hanc natura ad virtutis complementum deſiderabat, hanc ad ejus amorem omnium hominum animis inſerendum, ad omnes ejus difficultates ſuperandas deeſſe quodammodo conquerebatur, cum quaedam praeciperet virtutum officia, quae ſine melioris vitae ſpe ſuſcipere, hominis videretur ſibi irati imprudentis l. c. p. 645.

ſten Grad erreichen möchte, mußte der Unſterblichkeit Preis dem Menſchengeſchlechte bekannt gemacht werden. Auch die Weltweiſen haben der Tugend noch einen andern Lohn als ſich ſelbſt verheißen, warum ſollte es alſo unwürdig ſeyn, wenn die Chriſten die Tugend nicht bloß wegen der Freuden des Gewiſſens, welche innerhalb der Grenzen dieſes Lebens eingeſchloſſen ſind, ſondern noch mehr wegen der ewigen Gemüthsruhe lieben? Und doch ſollen die Chriſten die Tugend ſelbſt ſo lieben, daß, wenn ſie auch keinen Lohn zu erwarten hätten, ſie ſie doch lieben und ausüben würden. Sie ſollen darin den Heiden um ſo weniger nachſtehen, da ſie in der Erkenntniß Gottes ein größeres Hülfsmittel der Tugend haben [m]). Das ganze Buch iſt unſtreitig mit ſehr viel Scharfſinn und in einem claſſiſchen lateiniſchen Style geſchrieben.

Das Unterſcheidende des Arminianismus iſt der Geiſt der Friedfertigkeit und Duldſamkeit, das Beſtreben, das Weſentliche des Chriſtenthums von dem Außerweſentlichen zu unterſcheiden, jenes in denjenigen Lehren zu ſuchen, welche einfach, verſtändlich, praktiſch und allen chriſtlichen Religionspartheien gemeinſchaftlich ſeyen, die dunkleren und bloß ſpeculativen Lehren nicht ſowohl zu beſtreiten, als dahin geſtellt ſeyn laſſen und ſie jedem zur eigenen Beurtheilung zu überlaſſen, und durch dieſe Grundſätze Eintracht unter den Chriſten zu befördern und alle ihre Secten unter einer allgemeinen chriſtlichen Religion zu vereinigen. Dahin kamen ſie, nachdem ſie bloß mit Beſtreitung der Lehre von der abſoluten Prädeſtination den An-

m) l. c. 646-651.

Anfang gemacht hatten. Syſteme der theologiſchen Moral trifft man unter ihnen gar nicht an, nicht, als wenn ſie die Moral geringgeſchätzt hätten, ſondern weil ihre ganze Theologie moraliſch war. Sie verbanden Theologie und Moral nicht ſowohl aus dem Grunde, aus welchem andere ſie zu verbinden pflegten, weil nämlich die erſte das Fundament der zweiten ſey, als vielmehr deswegen, weil ſie nur die moraliſche Theologie für die wahre hielten. Alles dieß geht ſowohl aus dem Ganzen ihrer Bemühungen als aus Aeußerungen ihrer Hauptanführer hervor. Arminius wollte, wie er ſich in ſeinem Teſtamente ausdrückt, Frieden nach dem Worte Gottes befördern, nur das Pabſtthum ausgeſchloſſen, mit welchem es kein Band des Friedens gebe [n]). Brandt verſichert in der Abhandlung, welche vor ſeiner Franzöſiſchen Ueberſetzung der von Epiſcopius verfaßten Remonſtrantiſchen Confeſſion ſteht, der Wahrheit gemäß, daß die in demſelben enthaltene Theologie durchaus praktiſch ſey [o]) Epiſcopius ſelbſt lehrte ausdrücklich, daß der Chriſt wenig zu glauben, aber viel zu thun und auszuüben habe, und unterſchied zwiſchen der ſchriftmäßigen Wahrheit der Glaubenslehren und der Nothwendigkeit ſie zu glauben. Er beweiſt, daß die Theologie keine ſpeculative, ſondern ganz praktiſche Wiſſenſchaft ſey [p]). Der Hauptzweck aller ſeiner Bemühungen war darauf gerichtet, durch Unterſcheidung der noth-

n) *Brandtii* Vita Arminii p. 432.

o) Hiſtoire abregée de la reformat. des pays bas III. 1 ſqq.

p) Inſtitutt. theol. Opp. I. 11 ſqq.

nothwendigen und weſentlichen Religionslehren Eintracht unter den Chriſten zu befördern [q]). Uebrigens pflegten die Arminianer in ihren dogmatiſchen Syſtemen auch die Moral beſonders, zwar nicht ſo gelehrt und philoſophiſch, wie die Socinianer, aber ohngefähr nach denſelbigen Grundſätzen abzuhandeln, und darin mit beſonderm Nachdrucke auf Duldung und Friedensliebe zu dringen [r]).

Das Unterſcheidende des Quakerismus war ein conſequent durchgeführter Myſticismus und eine gemeinſchaftliche Verbindung und Verpflichtung zur Aufhebung aller gottesdienſtlichen Anſtalten und Gebräuche, dagegen aber zur geſellſchaftlichen Mittheilung der frommen Herzensempfindungen und zu einem durchaus einfachen, frugalen, wahrhaftigen, redlichen Lebenswandel. Viele traurige Erfahrungen hatten in England davon belehrt, *welche* ſchreckliche Folgen es hervorbringen kann, wenn man beſtimmte theologiſche Lehrbegriffe und kirchliche Einrichtungen feſtzuſtellen und durchzuſetzen ſtrebt, wie ſelten der geiſtliche Stand ſeiner Beſtimmung würdig iſt, wie wenig Gutes er ſchafft, und viele glaub-

q) Parum actum credam, ſagt er in einem Briefe an Grotius bei Limborch Vita Epiſc. p. 327. niſi omnibus non neceſſariis litibus, quaeque ex iis naſcuntur, ſeceſſionibus et perſecutionibus obex ponatur per accuratam non neceſſariorum a neceſſariis dogmatibus diſcretionem. Hoc agere, in hoc eniti operae pretium puto — Hunc ego arbitror eſſe omnem laborum ſcriptorumque noſtrorum ſcopum, cui omnia poſtponenda ſunt.

r) Man ſehe z. B. *Limborch* Theologia chriſt. ad praxin pietatis ac promotionem pacis chriſtianae unice directa edit noviſſ. Amſtel. 1735. wo L. V. de praeceptis Novi Foederis handelt.

glaubten bemerkt zu haben, daß durch ihn und alle kirchliche Anſtalten mehr Böſes bewirkt werde. Da ſuchten ſie deſto mehr die Religion in ſich und kamen darauf, eine große Idee des Evangeliums realiſiren zu wollen, nach welcher alle Chriſten Lehrer und Prieſter ſeyn ſollen, kein beſonderer Lehrſtand erforderlich iſt, die Religion keiner äußern Anſtalten bedarf und nur in heiligen Empfindungen, in Einfalt und Rechtſchaffenheit des Lebens beſteht, nach welcher wahre Chriſten eine Geſellſchaft bilden ſollen, in welcher ein Ja und Nein ſtatt eines Eidſchwurs gilt, jeder Eid überflüſſig, ja ſündlich iſt, in welcher vollkommene Gleichheit, Frieden, Liebe, Arbeitſamkeit, Genügſamkeit, Frugalität durchaus herrſchend iſt. Solche Ideen waren gleich Anfangs bei dem Urſprunge der Geſellſchaft wirkſam, welche ſich den Namen der Freunde und der Söhne des Lichts gab, obgleich Ausbrüche der Wildheit und Gewalt, des Aufruhrs, der öffentlichen Störung des Gottesdienſts und Beſchimpfung des geiſtlichen Stands häufig vorkamen. Nach und nach fielen dieſe Auswüchſe weg, welche gar nicht zur Sache gehörten, und indem verſchiedene weiſe Männer der Geſellſchaft einen ordentlichern und beſtimmtern Lehrbegriff ſchenkten, erklärten ſie nur die urſprüngliche Tendenz des Ganzen deutlicher. Was ſie in ihren Schriften zur Darſtellung und Vertheidigung der Lehren und Abſichten der Quäcker vortragen, das iſt freilich nicht alles, was dieſe zu gewiſſen Zeiten geglaubt und angenommen haben, und es iſt vielleicht ſo niemals allgemein angenommen und ausgeführt worden, aber es iſt doch die wahre Tendenz des Quakerismus, und inſofern iſt Ro-

 bert

bert Barclais, eines Schottländers, Apologie ihrer Theologie das merkwürdigſte Buch, welches hier zu Rathe gezogen werden kann [s]). Dieſes Buch iſt mit viel Reflexion, Penetration und Gelehrſamkeit geſchrieben und drückt den Geiſt des Quakerismus richtig aus; nur mußte freilich Barklai gewiſſe Rückſichten nehmen und Vorſicht gebrauchen, weil er ſeine Geſellſchaft rechtfertigen und ſicher ſtellen wollte. Er vermeidet alſo manche ihr eigenthümliche Wörter und Ausdrücke, und gebraucht die unter den Chriſten gewöhnlichern, er berührt auch gewiſſe Lehren, welche den Quäkern viel Haß und Verfolgung zugezogen haben, nur kurz. Die Apologie beſteht gar nicht in einer förmlichen Widerlegung einer Reihe von Vorwürfen, ſondern in einer zuſammenhängenden, conſequenten, mit Beweiſen verſehenen und mit Gelehrſamkeit ausgeſtatteten Darſtellung der nach ſeiner Meinung allein wahren Theologie. Ich will aus den angeführten Gründen dieſes Buch hier zum Grunde legen, ohne jedoch dabei andere Quellen aus den Augen zu ſetzen.

Die Lehre der Quäcker iſt in keinem Stücke bloß ſpeculativ und dogmatiſch, ſondern durchaus myſtiſch-praktiſch. Das höchſte Princip derſelben iſt die Lehre vom inneren Lichte oder von der inneren Offenbarung, vom inneren Zeugniſſe des heiligen Geiſts, woraus alle Erkenntniß Gottes, aller Glauben, alle Anweiſung zu einem frommen Sinne und Lebenswandel fließt,

s) Theologiae vere chriſtianae Apologia Carolo II. Magnae Britanniae Regi à *Rob. Barclaio*, Scoto-Britanno, oblata. Amſtel. 1676.

fließt, woran jeder Menſch Antheil nimmt, wodurch ſich Gott immer allen Menſchen geoffenbart hat. Dieſe inneren göttlichen Offenbarungen widerſprechen der geſunden Vernunft und der heiligen Schrift nicht, dürfen aber auch nicht durch Vernunft und Schrift gerichtet und gemeſſen werden. Sie ſtehen vielmehr über ihnen, ſind durch ſich ſelbſt evident, zwingen einen wohlgeordneten Verſtand zum Beifalle auf eine natürliche Weiſe, eben ſo wie die allgemeinen Principien nothwendiger Wahrheiten z. E. daß das Ganze größer iſt, als die Theile ꝛc. Aus dieſen heiligen inneren Offenbarungen ſind auch die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten gefloſſen; da aber dieſe nicht die Quelle ſelbſt ſind, ſo liegt in ihnen nicht der Urſprung aller Wahrheit und Erkenntniß, nicht die urſprüngliche Regel des Glaubens und des Lebens, ſondern nur eine abgeleitete, welche dem heiligen Geiſte untergeordnet iſt, von welchen ſie allein Göttlichkeit und Gewißheit erhält [t]).

Ohngeachtet aber dieſe Söhne des Lichts allen Menſchen einen Antheil an demſelben zuſchrieben, ſo glaubten ſie doch, daß die Menſchen durch die Sünde des Gefühls oder der Berührung dieſes innern Lichts beraubt, und der Macht der Natur und des Böſen unterworfen ſeyen, daß die Menſchen in dieſem Zuſtande nichts recht erkennen und daß alle ihre Gedanken von Gott und göttlichen Dingen ſo lange unnütz und unwirkſam ſeyen, bis ſie theils durch eigene Anſtrengung theils durch

t) *Barclaj.* l. c. theſ. 2. 3. p. 4–53.

durch die Gnade von dieſem böſen Saamen befreiet und mit dem göttlichen Lichte vereinigt worden ſeyen. Sie hatten alſo von dem ſogenannten natürlichen Lichte keine hohen Begriffe und widerſprachen darin den Pelagianern und Socinianern, ſie widerſetzten ſich auch der gewöhnlichen Meinung der Katholiken und Proteſtanten, daß ein Menſch ohne beſondere göttliche Gnade und Erleuchtung Andere das Evangelium lehren und den Seelen nützen könne. So groß ſie aber auch das natürliche Verderben des Menſchen annahmen, ſo behaupteten ſie doch, daß es Kindern nicht zugerechnet werde, bis ſie durch wirkliche Sünden demſelben beiſtimmen [u]).

Das innere Licht nennen ſie oft auch das innere Wort oder den inneren Chriſtus. Von Chriſtus reden ſie oft nicht wie von einer Perſon, welche wirklich auf der Erde gelebt hat, ſondern wie von einer Idee, oder wie von einer inneren göttlichen Offenbarung. Es hat ſelbſt viele Quäcker gegeben, welche behauptet haben, daß die ganze Geſchichte Jeſu Allegorie und nur eine bildliche Geſchichte des Chriſtus in uns ſey. Aber auch diejenigen, welche dieſe Geſchichte eigentlich verſtehen, pflegen doch anzunehmen, daß die wirkliche Geſchichte Jeſu ſymboliſch ſey und dasjenige anzeige, was mit dem Chriſtus in uns vorgehen müſſe. Oft reden ſie auch von Chriſtus wie von der ewigen göttlichen Weisheit, und betrachten ihn nicht ſowohl wie er in den Menſchen, als wie er in Gott iſt. Barclai ſtellt die Lehre von der Erlöſung und

u) *Barclaj.* l. c. th. 4.

und Erleuchtung der Menſchen durch Chriſtus vor, wie folgt [v]). Gott hat den Menſchen in ſeinem einzigen Sohne das Licht geſchenkt, dieſes Licht leuchtet in den Herzen aller, es iſt eben ſo allgemein, als der Saamen des Böſen, und würde alle ſeelig machen, wenn ſie nicht widerſtänden. Man braucht zu dieſem Zwecke die Geſchichte des Lebens und Sterbens Jeſu nicht zu kennen, man kann auch ohne dieſe Kenntniß Licht und Gnade empfangen, man wird der Wohlthat des Geheimniſſes des Todes Jeſu theilhaftig, wenn man, auch unbekannt mit der Geſchichte deſſelben, dem Lichte Jeſu, das in unſerm Herzen ſtrahlt und durch welches man in Gemeinſchaft mit dem Vater und Sohne kommt, gehorcht, wenn man jene göttliche Potenz lieben lernt und ſich durch ihre inneren und geheimen Kräfte gebeſſert fühlt, ſo daß man andern nicht thut, was man nicht will, daß ſie uns thun ſollen, worin Jeſus ſelbſt alles begriffen hat. Chriſtus iſt alſo zum Heile aller geſtorben, aber nicht alle brauchen deswegen ſeine äußere Geſchichte zu kennen. Die Allgemeinheit und die Mittheilung des Heils liegt in jenem göttlichen und evangeliſchen Principe des Lichts und Lebens, wodurch der Chriſtus jeden Menſchen, der in die Welt kommt, erleuchtet. Wer nun dieſem Lichte nicht widerſteht, wird dadurch geheiligt und gerechtfertigt vor Gott.

Einen Zuſtand abſoluter Vollkommenheit nahmen die Quäcker auch von den geheiligten und gerecht-

v) l. c. theſ. 5. 6. p. 62-152.

rechtfertigten Chriſten nicht an. Sie glaubten, daß ein ſolcher Menſch zwar von der wirklichen Sünde frei werden, daß er aber ins Unendliche an Vollkommenheit zunehmen könne, und daß die Möglichkeit zu ſündigen, ja ſelbſt die Gnade wieder zu verlieren, immer noch bei ihnen übrig bleibe [w]).

Aus dem Grundſatze, daß der Menſch allein durch das göttliche Licht zur wahren Erkenntniß geiſtlicher Dinge gelange, folgte, daß jeder auch nur dadurch zum evangeliſchen Lehrer fähig, beſtimmt und eingeſetzt werde, und daß es hiebei gar nicht auf Gelehrſamkeit und menſchliche Einſetzung ankomme, daß vielmehr alle diejenigen, welche dieſe göttliche Gabe nicht beſitzen, auch bei der größten Gelehrſamkeit und den höchſten geiſtlichen Würden, nur Betrüger und Lügner, nicht aber wahre Diener des Evangeliums ſeyen, daß es daher keinen beſondern Lehrſtand geben müſſe, ſondern daß jeder erleuchtete Chriſt lehren könne, und daß es ungereimt und unwürdig ſey, um Geld und Beſoldung die innern Offenbarungen des Geiſts mitzutheilen. Zu der Kirche gehörten nach den Grundſätzen der Quäcker alle durch das göttliche Licht erleuchteten und gebeſſerten Menſchen, aus allen Zeiten, Gegenden und Völkern [x]). Hier erklärt

w) theſ. 8. 9.

x) Eccleſia comprehendit eos omnes et ſingulos, qui ſic vere a Deo vocati ſunt et eos, qui adhuc in inferiore hoc orbe verſantur et qui depoſito terreſtri hoc tabernaculo ad coeleſtia domicilia tranſiere, qui ſimul *unam catholicam eccleſiam* conſtituunt — intra hanc comprehenduntur omnes cujuscunque nationis, generis, lin-

klärt ſich auch Barclai ausführlich über das Verhältniß der Gelehrſamkeit zur Lehrfähigkeit in der Kirche. Er rühmt die Proteſtanten, daß ſie die philologiſche und exegetiſche Gelehrſamkeit wiederhergeſtellt, und auch dadurch die Finſterniſſe des Pabſtthums zerſtreut haben, er hält es für nothwendig und nützlich, daß in den Schulen Sprachen gelehrt werden, urtheilt aber, daß eine ſolche Gelehrſamkeit den Mangel der Gnade und des Lichts auf keine Weiſe erſetzen könne, und daß man nur durch den Geiſt vollkommen verſtehen könne, was der Geiſt in der heiligen Schrift ſage. Logik und Philoſophie hält er nur für die Quelle von Streitigkeiten, Dunkelheiten, Zweifeln in der Theologie; ſelbſt die Ethik erklärt er für unnütz, weil der Chriſt die Regeln ſeines Verhaltens weit beſſer aus dem innern und äußern Worte Gottes hernehmen könne [y]); die ſcholaſtiſche Theologie aber

linguae et familiae ſint, qui obſequuntur divino lumini et Dei teſtimonio in cordibus ſuis, ita ut per illud ſanctificentur et à malo abluantur. Hic enim eſt *univerſalis ſeu catholicus ſpiritus*, quo multi vocantur ab omnibus quatuor orbis angulis — et *hoc modo ſecreta vita et virtus Jeſu ad multos etiam remotos fluit — Poſſint igitur hujus catholicae eccleſiae membra eſſe et inter gentiles et Turcas et Judaeos* et ex omnibus chriſtianorum ſectis, hominis ſcilicet bonae integritatis et ſimplicitatis cordis et *licet in quibusdam intellectu occaecati et fortaſſe ſuperſtitionibus et formalitatibus ſectarum earum, quibus involvuntur, gravati exiſtentes tamen juſti cordibus ſuis in conſpectu domini — Barclaj.* p. 173 ſq.

y) Philoſophiae autem ea *pars*, quae moralis ſeu *Ethica* dicitur, non neceſſaria Chriſtianis eſt, qui ſacras ſcripturae regulas et divini ſpiritus domini, quo multo melius inſtrui poſſunt, habent l. c. p. 199.

aber betrachtete er als ein Ungeheuer, als eine ungereimte Vermiſchung der heidniſchen Philoſophie und des Chriſtenthums.

Aus den allgemeinen Grundſätzen der Bekenner des Lichts ergab ſich ferner, daß alle ächte Gottesverehrung nur aus einer innern Bewegung und Leitung des Geiſts entſpringe, und daß ſie von äußern Anſtalten unabhängig ſey. Sie nahmen an, daß der Menſch zwar immer mit Ehrfurcht gegen Gott durchdrungen ſeyn müſſe, daß aber die Aeußerung derſelben in Gebeten und heiligen Reden nicht von unſerer Willkühr, ſondern von Eingebungen Gottes abhänge, welcher niemals unterlaſſe, uns, wenn es gut ſey, dazu anzutreiben, worüber er allein competenter Richter ſey. Sie verwarfen alſo jede andere Art von Cultus und alle gottesdienſtliche Gebräuche als Aberglauben und Abgötterei. Sie verwarfen die äußere Taufe, und nahmen nur eine innere, heilige und geiſtliche Taufe an. Sie verwarfen das Abendmal und verſtanden unter der Gemeinſchaft des Leibes und Bluts Jeſu etwas Geiſtliches und Inneres, wodurch die Herzen genährt werden, in welchen Chriſtus wohne. Sie betrachteten die Taufe und Abendmal als temporäre und vorübergehende, um der Schwachen willen ehemals eingeführte äußere Gebräuche und als Schattenbilder des Beſſern, welche für diejenigen ganz aufhören müſſen, die die Subſtanz erlangt haben [z]). Was die weltliche Obrigkeit betrifft, ſo ſchränkte ſich Barclai darauf ein, zu zeigen, daß ſie keine Macht über das Gewiſſen

z) *Barcl.* th. 11 - 13.

wiſſen und die religiöſen Gedanken und Empfindungen der Menſchen ausüben könne und dürfe, und daß alle Verfolgungen und Strafen wegen Verſchiedenheit der Meinungen und Gewohnheiten in Religionsſachen Verbrechen ſeyen, indem nur Gott die Gewiſſen richten könne, daß übrigens jeder nach dem Geſetze geſtraft werden müſſe, welcher unter dem Vorwande des Gewiſſens die Rechte anderer kränke und die Ruhe und Glückſeeligkeit der Geſellſchaft ſtöre [a]). Da die Quäcker den Geiſt der Religion darin ſetzten, mit Gott in Gemeinſchaft zu leben, auf das innere Licht zu achten, ſich von der Eitelkeit der Welt loszureißen, in der Furcht Gottes und im Gefühle der Gleichheit der Menſchen zu leben, ſo lehrten ſie, man dürfe ſich der eingeführten Ehrentitel und ſchmeichelhaften Complimente nicht bedienen, ſich vor niemand niederwerfen, beugen oder das Haupt entblößen, wodurch nur der Stolz genährt werde, nicht im Luxus leben und keine überflüſſige Bedürfniſſe haben, ſich das Vergnügen der Spiele und Schauſpiele, welche mit dem Ernſte, der Ruhe, Unſchuld und Nüchternheit des Chriſten nicht übereinſtimmen, nicht erlauben. Barclai ſetzte jedoch noch ausdrücklich hinzu, daß dadurch die Verhältniſſe zwiſchen Fürſt und Volk, Herren und Dienern, Eltern und Kindern nicht aufgehoben werden ſollen, daß man keine Gemeinſchaft der Güter einführen, auch diejenigen, welchen Gott mehr Glücksgüter geſchenkt habe oder welche durch Erziehung an mehrere Bequemlichkeiten gewöhnt ſeyen, nicht hindern wolle, angenehmer und bequemer zu leben, ſondern daß man damit nur möglichſte Mäßigkeit, Frugalität und Einfachheit zur

a) l. c. p. 314 - 332.

zur Pflicht machen wolle [b]). Auch Eidſchwüre, ſelbſt vor der Obrigkeit, Widerſtand gegen Gewalt, Rache, Krieg und Kampf hielten dieſe Söhne des Lichts durchaus für ſündlich, nicht nur, weil Jeſus alles dieß verboten habe, ſondern weil auch das Licht, die Liebe und Furcht Gottes im Herzen von ſelbſt mit der reinſten Liebe zur Wahrheit, zum Frieden, zur Großmuth, zur Geduld erfülle.

b) l. c. p. 334 ſq.

Dritte

Dritte Periode.

Vom Anfange des 18ten Jahrhunderts bis jetzt c).

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Moral.

Die Geſchichte der chriſtlichen Moral in dieſer letzten Periode hat einen andern Charakter und ein anderes Intereſſe, als in der vorhergehenden. Im 16ten und 17ten Jahrhundert iſt das Gemählde, welches wir erblicken, mannichfaltiger, ergreifender und lebendiger. Die entgegengeſetzteſten Grundſätze werden vertheidigt, feſtgeſtellt und durchgekämpft, und auf allen Seiten ſtehen Männer von großen, ſeltenen Talenten und von ächter Originalität. Die moraliſchen Grundſätze der verſchiedenen chriſtlichen Religionspartheien gehen weit auseinander, und in ihrem Schooße ſelbſt entſtehen auch in Anſehung der Moral neue Trennungen und Secten. Wenn man die Moral der ſtrengen Lutheraner, der Melanchthonianer, der evangeliſchen Myſtiker, der katholiſchen Syſtematiker und Caſuiſten,

c) Im Jahr 1801. habe ich in der hieſigen theol. Facultät eine Preisſchrift veranlaßt: Narratio pragmatica converſionum, quas theologia moralis ſeculo 18. experta eſt — auct. *Joh. Horn.* Goett. 1802.

ſuiſten, der Janſeniſten und Quietiſten, der Mennoniten, Socinianer, Arminianer und der Bekenner des Lichts, in ihrem wechſelſeitigen Verhältniſſe betrachtet, ſo erblickt man die äußerſten entgegengeſetzten Extreme, das Erhabenſte und Niedrigſte im Contraſte, und in der Mitte zwiſchen beiden die mannichfaltigſten und abwechſelndſten Erſcheinungen. Man ſieht die chriſtliche Moral Angelegenheit ganzer Geſellſchaften werden. Man findet lebhafte Streitigkeiten über Gegenſtände der chriſtlichen Moral, wie ſie vielleicht vor und nachher nicht wieder ſtatt fanden. Die Caſuiſtik und Myſtik, ſo entgegengeſetzt ſie ſich gewöhnlich waren, erleben beide ihr blühendſtes Zeitalter. Alles iſt in lebhafter Bewegung, und das Heilige und Göttliche wird nur deſto herrlicher entwickelt und ausgeſprochen, je mehr es ſich im Gegenſatze zum Unheiligen und Ungöttlichen findet. In der letzten Periode wird das Gemälde einfacher, die Partheien nähern ſich nach und nach einander mehr, ſie führen den Kampf gemäßigter oder laſſen ihn gar liegen, die meiſten betreten eine gewiſſe Mittelſtraße, die Caſuiſtik, aber auch die Myſtik ſinkt. Schriftſteller von ſolcher moraliſcher Genialität, Originalität und Innigkeit, wie man ſie in der vorhergehenden Periode in ziemlicher Anzahl findet, wird man in dieſer letzten Periode wenige oder keine antreffen. Dagegen ſteigt die philoſophiſche Syſtematik der chriſtlichen Moral deſto höher, ſie zieht die Fehler der alten Scholaſtik, wiewohl auch mitunter ihre Tugenden, immer mehr aus. Man forſcht ſorgfältiger als jemals nach den oberſten Principien, ſo wie der Moral überhaupt, alſo der chriſtlichen und bibliſchen insbeſondere. Man macht

von den trefflichen Forſchungen der Brittiſchen und Deutſchen Moralphiloſophen und von ihren nicht bloß für die Schule, ſondern für die ganze gebildete Welt geſchriebenen Moralſyſtemen, ſo wie von den großen Fortſchritten der Pſychologie und Anthropologie, für die chriſtliche Moral Gebrauch, und dieſe bewährt ſich auch ſo als die vielſeitigſte Welt- und Menſchenmoral. Man trennt die theologiſche Moral immer mehr von andern Wiſſenſchaften, mit welchen ſie bisher vermiſcht worden war oder von welchen ſie ſelbſt abhängig geweſen war. Man macht ſie immer unabhängiger von der Dogmatik, ja man erhebt ſie nicht ſelten über dieſelbige und bemüht ſich ſogar zuweilen, die Dogmatik durch ſie in Verachtung zu bringen oder gänzlich aufzuheben. Man ſucht das Chriſtenthum vorzüglich durch ſeine moraliſche Seite denkenden und gebildeten Menſchen zu empfehlen und von der Geringſchätzung zu befreien, in welche es als dogmatiſche Theologie ſinkt. Man ſucht es häufig durchaus bloß als religiöſe Moral darzuſtellen. Da man in der gelehrten Schrifterklärung tiefer in den Geiſt des Alterthums eindringt und ſich mehr in denſelbigen verſetzen lernt, da man die Bibel nicht mehr ſo ſehr als ein zuſammenhängendes Ganzes, ſondern jedes bibliſche Buch an ſeiner Stelle und ſeinem Orte, nach ſeinem Urſprunge und Zwecke erklärt, da man immer mehr die bibliſchen Bücher nach derſelbigen Manier, wie die griechiſchen und römiſchen Claſſiker erklärt, da die bibliſche Philologie eifriger und ſorgfältiger, als jemals ſtudirt wird, da man den Grundſatz aufſtellt, daß Jeſus und die Apoſtel ſich auch im Vortrage ihrer moraliſchen Lehren häufig nach den

Juden und ihren erſten Zuhörern und Leſern accommodirt haben, daß ſie manches bloß für ſie, nicht aber für alle Bekenner des Chriſtenthums verordnet haben, und daß man ihre Lehren auch aus der Geſchichte der Jüdiſchen Meinungen und aus der Denkart der Juden damaliger Zeit erklären müſſe, ſo mußte dieß natürlich auch auf die Anſicht und Bearbeitung der chriſtlichen Moral Einfluß haben. Die Folgen davon waren theils wohlthätig, theils ſchädlich. Man hörte immer mehr auf, die Moral der bibliſchen Bücher als ein harmoniſches Ganzes darſtellen zu wollen. Man fand ſelbſt zuweilen Widerſprüche zwiſchen der Moral Jeſu und der Apoſtel. Mancher moraliſche Ausſpruch des N. T. gieng durch tiefere Erforſchung des Alterthums in hellerem Glanze und höherer Herrlichkeit hervor, manche Vorſchriften Jeſu und der Apoſtel ſanken zu bloß temporären und lokalen Vorſchriften herunter. Manches, was bisher in der urſprünglichen chriſtlichen Moral neu geſchienen hatte, erſchien als Wiederholung oder als Berichtigung und Veredlung ſchon vorher bekannter moraliſcher Lehren. Manche ſogenannte moraliſche Beweisſtellen des A. und N. T. wurden weggeworfen. Manche Pflichten erſchienen gar nicht mehr als Chriſtenpflichten in den theologiſchen Moralſyſtemen. Der Gebrauch der bibliſchen Beiſpiele in der Moral wurde gemäßigt und abgeändert. Manche moraliſche Ausſprüche des N. T., welche einen weit tiefern und höhern Sinn haben, wurden aber auch auf einen gemeinen Jüdiſchen Sinn zurückgeführt, manches, was Jeſu eigenthümlich iſt und eine ewige, göttliche Wahrheit ausdrückt, wurde bloß als ein Theil der Hiſto-

rie der Jüdiſchen Moral dargeſtellt, und unter der bloß gelehrten, hiſtoriſchen und nach Neuheit unaufhörlich haſchenden Auslegungsmanier gieng bei vielen Exegeten der moraliſche, der zarte und tiefe moraliſch-religiöſe Sinn gänzlich verloren, mit welchem die göttliche Moral Jeſu allein richtig erklärt und aufgefaßt werden kann, und dieß hat der Erkenntniß und Wirkſamkeit der chriſtlichen Moral einen unausſprechlichen Schaden gebracht und thut es noch [d]). Die freiere und unpartheiiſchere Bearbeitung der Kirchen- und Dogmengeſchichte, noch mehr aber die Geſchichte der bibliſchen und chriſtlichen Moral ſelbſt, welche man erſt in dieſer Periode zu beſchreiben anfieng, warf ein neues Licht auf die Sittenlehre Jeſu, lehrte ſie in ihrer urſprünglichen Reinheit, wie in ihrer Vielſeitigkeit, Fruchtbarkeit, Entwicklung, und in ihren Wirkungen mehr kennen. Die Philoſophie gewann ſtets ein größeres Anſehen in derſelben und wurde, obgleich oft entzweit mit ihr, doch immer mehr mit ihr ausgeſöhnt.

Eine Erſcheinung, welche ſowohl an ſich, als auch wegen ihres Einfluſſes auf die Anſicht und Behandlung der chriſtlichen Moral großen Einfluß hatte, iſt die, daß jetzt eine Reihe von Männern aus dem Schooße der chriſtlichen Kirchen ſelbſt aufſtand, welche die Reinheit, Wahrheit, Göttlichkeit und Brauchbarkeit der chriſtlichen Sittenlehre in Schriften angriffen. Schon im 17., noch mehr

d) S. m. Programm de interpretatione librorum N. T. hiſtorica non unice vera. Goett. 1807.

mehr aber im 18. Jahrhundert beſtritt man theils die Beweiſe für den unmittelbaren göttlichen Urſprung, theils die Lehren des Chriſtenthums auf verſchiedene Art und zu verſchiedenen Zwecken. Einige thaten es nur deswegen, um an die Stelle desſelben eine reine und allgemeine Religion und Moral der Natur zu ſetzen; ſie wollten darthun, daß aller und jeder Glauben an eine übernatürliche Offenbarung unbegründet, täuſchend und in ſeinen Wirkungen ſchädlich, ja ſchrecklich ſey. Andere wollten nur zerſtören, nicht aufbauen, Aufſehen machen, beluſtigen, berühmt werden, nicht belehren und beſſern, auch wohl eine beſtimmte Kirchenlehre und Hierarchie oder gar alle Religion umſtürzen. Die chriſtliche Sittenlehre wurde übrigens dabei eine Zeitlang heilig gehalten, man beſtritt Wunder, Geheimniſſe, Offenbarungen, Dogmen, und ließ die Moral als eine geſunde, der Natur angemeſſene und populäre Anleitung zu einem tugendhaften und ſeeligen Leben unangetaſtet, man hob ſie ſelbſt oft, indem man das Uebrige zu Boden warf. Bald aber kam die Reihe auch an ſie, und auch hier verfuhr man auf verſchiedene Art. Bald nahm man die chriſtliche Sittenlehre ſo, wie ſie damahls gewöhnlich oder von gewiſſen chriſtlichen Religionspartheien ausgelegt und dargeſtellt wurde, bald aber wollte man ihren wahren, urſprünglichen Sinn richtiger beſtimmen und beſchuldigte die chriſtlich Moraliſten, daß ſie ſie abgeändert oder verſchönert hätten. Bald richtete man die Angriffe nur auf gewiſſe einzelne Theile derſelben, bald auf das Ganze, bald auf Lehren, bald auf bibliſche Erzählungen und Beiſpiele. Bald klagte man ſie über dasjenige an, was in ihr mangle und gar nicht vorhan-

den ſey, bald über das, was ſie wirklich enthalte. Bald wollte man ihre Vorſchriften an ſich, bald aber ihre Unausführbarkeit tadeln. Auch der der Character Jeſu wurde angegriffen und eben dadurch auch ſeine Moral, weil er ſich ſelbſt für ein lebendiges Princip und Beiſpiel derſelben hielt.

Shaftesbury † 1706. war einer von den erſten Gegnern der chriſtlichen Sittenlehre. Er war deſto gefährlicher, da er ein ſehr geiſtreicher und geſchmackvoller Schriftſteller, ein witziger Spötter, und ein denkender, origineller und liebenswürdiger Moraliſt war. Er gründete die Moral auf die ganze Einrichtung der menſchlichen und der äußeren Natur. Daß der Menſch durch Beförderung des gemeinſchaftlichen Wohls zugleich ſein eigenes befördere, daß Wohlwollen und Selbſtliebe mit einander harmoniren, daß der Menſch alle ſeine Neigungen ſowohl unter ſich, als auch mit der Natur in Uebereinſtimmung bringen müſſe, daß Tugend Wohlgefallen an moraliſcher Harmonie oder Schönheit und ſelbſt harmoniſches Handeln ſey — dieß waren die Hauptideen ſeiner eigenen Moral. Die Moral des Evangeliums ſchien ihm mit denſelben nicht übereinzuſtimmen, weil ſie nicht die innere Schönheit und Würde der Tugend, ſondern die Belohnungen der zukünftigen Welt zur Triebfeder derſelben mache, weil ſie nicht auf die Natur, ſondern auf übernatürliche Principien gebaut ſey, weil ſie verſchiedene der edelſten und natürlichſten Tugenden unterdrücke. Er erklärte ſich darüber ſo ſarkaſtiſch und mit einer ſo edlen Wärme für die Tugend, daß ſolche Angriffe nicht anders als ſehr gefährlich ſeyn konnten. Er bemerkte, daß

gar keine Tugend ſtatt finden könne, wenn das Verlangen, Gutes zu thun, nicht an und für ſich eine gute und edle Neigung ſey, und fand es daher verkehrt, die Neigung auf zukünftige außer der Tugend liegende Belohnungen zu lenken und Wunderdinge von Gottes Gnade und Huld gegen den Tugendhaften zu predigen. "Es kommt mir beinahe vor, ſagte er, man habe deswegen in unſerer heiligen Religion einige von den am meiſten heroiſchen Tugenden ſo wenig in Anſchlag gebracht, weil ſie alsdann nicht mehr uneigennützig geweſen ſeyn würden, wenn man ihnen Anſprüche auf die unendlichen Belohnungen gegeben hätte, welche die Offenbarung anderen Pflichten beſtimmte. Privatfreundſchaft, Eifer für das Publicum, für unſer Vaterland ſind bloß willkührliche Tugenden eines Chriſten. Sie ſind keine weſentlichen Beſtandtheile ſeiner Menſchenliebe. Er iſt nicht ſo ſehr an die Angelegenheiten dieſes Lebens gefeſſelt; er braucht ſich in keine ſolche Verbindungen mit dieſer niedern Welt zu verwickeln, die ihm nichts dazu helfen, der Erbe einer beſſern zu werden. Sein Wandel iſt im Himmel. Er bedarf keiner ſolchen überzähligen Sorgen und Unruhen hienieden auf der Erde, die ihm den Weg dorthin verſperren, oder ihn bei dem emſigen Geſchäfte, die Rettung ſeiner armen Seele zu ſuchen, aufhalten könnten. Sollte aber doch der edlen Rolle des Patrioten oder des wahren Freundes eine kleine Belohnung nach dieſem Leben aufgeſpart ſeyn, ſo bleibt dieß doch immer hinter dem Vorhange und uns zum Glück verborgen, damit wir ſie deſto mehr verdienen, wenn ſie uns zu Theil

wird

wird e). Shaftesbury leugnete zwar nicht, daß die Religion eine Stütze der Tugend ſey, daß ſelbſt beſtimmt der feſte Glauben an zukünftige Belohnungen und Strafen die Tugend unterſtützen könne, allein er wollte ſie nicht zu den Fundamenten und bewegenden Gründen der Tugend gemacht wiſſen, einmal weil jener Glauben ſo leicht wanke, und dann, weil ſolche große und wunderbare Erwartungen und Beweggründe den natürlichen Abbruch thun müſſen. Wo unendliche Belohnungen verheißen werden und die Phantaſie ganz auf dieſelbige gelenkt werde, da werden die gewöhnlichen und natürlichen Beweggründe zur Rechtſchaffenheit vernachläſſigt werden; andere Vortheile können da kaum in Anſchlag kommen, wo die Seele, außer ſich vor Entzücken, einem hohen Vortheile und Selbſtintereſſe nachjage; daher verachte ſie alsdann oft alle andere Neigungen gegen Freunde, Verwandte und das menſchliche Geſchlecht; als irdiſch und unbedeutend für ihr Heil; daher denke man bei einer ſolchen Gemüthsſtimmung ſo wenig auf die unmittelbare Beruhigung und Freude, welche aus wohlwollenden Geſinnungen und Handlungen entſpringe, daß fromme Leute oft alle natürliche Seeligkeit und Wonne, womit die Tugend ſich ſelbſt belohnt, voll heiligen Eifers verwerfen, dagegen aber die Glückſeeligkeit eines laſterhaften Lebens erheben und verſichern, daß ſie, wenn es nicht aus Hoffnung zukünftiger und aus Furcht vor den Strafen der andern

e) Senſus communis, ein Verſuch über die Freiheit des Witzes und der Laune ſ. Philoſ. Werke. Deutſch. Ueberſ. Lpz. 1776. I. 125 ff.

dern Welt geſchähe, ſogleich aller Tugend entſagen und ſich ganz dem Laſter ergeben würden [f]).

Bayle † 1706., welcher alles zweifelhaft zu machen wußte, und ſich am meiſten darin gefiel, dasjenige zu erſchüttern, was am feſteſten gegründet zu ſeyn ſchien, griff auch die Moral der Bibel und des Chriſtenthums an. Den König David, welcher in der Bibel ein Mann nach dem Herzen Gottes genannt wird, ſchilderte er in ſeinem hiſtoriſch-kritiſchen Wörterbuche als den abſcheulichſten Böſewicht. Indem er lehrte, daß der Atheismus nicht nothwendig ſittenverderbend ſey, daß er mit Reinheit der Sitten und mit dem Wohlſtande der Staaten beſtehen könne [g]), widerſprach er wenigſtens mittelbar der chriſtlichen Moral, welche den Glauben an Gott in eine unzertrennliche Verbindung mit der Tugend ſetzt und den Unglauben als Quelle der Unſittlichkeit darſtellt. Er beſtritt aber auch die chriſtliche Sittenlehre noch unmittelbarer. Er legte ihr zur Laſt, daß ſie Dinge von dem Menſchen fordere, welche mit der Vernunft und ſeinen Rechten ſtreiten, daß ſie verlange, man ſolle alles geduldig leiden, ſich gegen Unrecht nicht vertheidigen, von allen Menſchen Gutes denken, und daraus ſchloß er, daß ein Staat, welcher aus lauter ächten praktiſchen Chriſten beſtände, bald untergehen und der Raub anderer unchriſtlicher Staaten werden würde [h]). Ob Mandeville

†

f) Unterſuchung über die Tugend. a. O. II. 82 ff.

g) Penſées diverſes à l'occaſion de la comete. chap. 174. Continuat. chap. 118. 144.

h) S. l. c. und Lettre crit. 12.

† 1733. mit ſeiner Fabel von den Bienen [i]) dieſelbige Abſicht gehabt habe, iſt zweifelhaft. Daß er Shaftesbury's moraliſche Grundſätze habe beſtreiten wollen, kann wohl kaum bezweifelt werden. Jener hatte gelehrt, daß die Tugend eben ſo ſehr das Glück der ganzen Geſellſchaft, als des Einzelnen befördere, und daß es in der menſchlichen Natur edle, wohlwollende Neigungen gebe, Mandeville wollte zeigen, daß die Laſter der Einzelnen gar oft Wohlthaten für die Geſellſchaft ſeyen und daß alle menſchliche Tugenden bloß aus Eitelkeit und Stolz entſprängen. Uebrigens konnte man allerdings aus ſeinen Grundſätzen folgern, daß ein Staat, in welchem die Vorſchriften der chriſtlichen Moral ſtrenge befolgt werden, nicht blühend, glücklich und dauerhaft ſeyn könne, und in ſeinen übrigen Schriften findet man wirklich Meinungen, welche geradezu dahin leiten, wie z. E. wenn er lehrt, daß ein wahrer Chriſt nicht wahrhaft ehrliebend ſeyn und keine kriegeriſche Tugend ausüben könne [k]).

Collins † 1729. machte es der chriſtlichen Sittenlehre zum Vorwurfe, daß ſie die göttliche Tugend der Freundſchaft nicht zur Pflicht mache, und daß es für ſie in dem Neuen Teſtamente nicht einmal ein Wort gebe [l]). Chubb † 1747. klagte die chriſtlichen Moraliſten darüber an, daß ſie die Moral des Evangeliums verſchönert und alle moraliſchen Ausſprüche Jeſu, welche ihnen in ihrem eigent=

i) The fable of the bees or private vices publik benefits. London 1714. 1728.

k) S. die franzöſ. Ueberſ. der Fabel: Londres 1740. T. III. Dialog.

l) On freethinking p. 90. 129.

eigentlichen Sinn keinen vernünftigen Sinne zu haben ſchienen, in einem uneigentlichen, bildlichen Sinne genommen hätten. Er wollte alſo Alles, namentlich in der Bergprdeigt, buchſtäblich genommen wiſſen, daß man ſich bei Mißhandlungen nicht nur nicht vertheidigen, ſondern neuen darbieten, daß man nicht für ſeinen Unterhalt ſorgen, zeitliche Güter wegwerfen, nur Arme zu Tiſche bitten ſoll ꝛc. Derſelbige fand darin eine Rechtfertigung des Deſpotismus, daß Paulus ſage, die Obrigkeit ſey von Gott und Gottes Dienerin m). Was Tindal † 1733. und Morgan † 1743. geſchrieben haben, kann nicht eigentlich als Angriff auf die chriſtliche Moral betrachtet werden, ſondern höchſtens auf ihren übernatürlichen Urſprung. Jener behauptet nur, keine Offenbarung könne mehr oder weniger Pflichten vorſchreiben, als Vernunft und Natur, die geoffenbarte Moral ſey von der natürlichen bloß durch die Art der Bekanntmachung verſchieden, nicht aber durch den Inhalt, es könne nicht zwei von einander unabhängige Regeln menſchlicher Handlungen, Vernunft und Offenbarung, geben, Jeſus ſey nicht gekommen, um eine neue Sittenlehre bekannt zu machen, ſondern nur, um die ſündigen Menſchen zur Reue über die Verletzung der natürlichen Sittengeſetze zu bewegen n). Morgan aber geſteht ſelbſt zu, daß zu der Zeit, da Jeſus auftrat, die Menſchen in eine tiefe moraliſche Unwiſſenheit verſunken geweſen ſeyen, daß Jeſus ihnen moraliſche Lehren bekannt gemacht habe, welche ſie ohne ihn nicht

m) Poſthumous Works I. 18.

n) Chriſtianity as old as the creation or the goſpel as a republication of the religion of nature. London 1731.

nicht würden eingeſehen haben, ohnerachtet es nur Lehren der natürlichen Moral geweſen ſeyen, und daß ſeine Moral die heidniſche weit übertreffe, daß er die wahre Moral geoffenbart habe, wenn man darunter die Entdeckung vorher unbekannter moraliſcher Wahrheiten verſtehe o). Daß Hume † 1779., welcher alle Gründe der natürlichen Moral erſchütterte, auch der chriſtlichen werde wehe gethan haben, läßt ſich voraus vermuthen, man findet jedoch darüber wenige beſondere Aeußerungen in ſeinen Schriften, wie z. B. daß Demuth und Selbſtverleugnung, welchen das Chriſtenthum einen ſo hohen Werth beilege, gar keine Tugenden, ſondern Untugenden ſeyen. Daſſelbige iſt der Fall bei Bolingbroke † 1751., welcher namentlich die chriſtlichen Verbote der Polygamie und der Eheſcheidung, als der Bevölkerung hinderlich, tadelte p).

In Frankreich bietet ſich uns zuerſt der erhabene Montesquieu † 1755. dar, welcher gewöhnlich unter die Gegner der chriſtlichen Sittenlehre gerechnet wird. In der That aber iſt er mehr Verehrer und Lobredner derſelben. Das Chriſtenthum überhaupt iſt ihm am meiſten durch ſeine moraliſche Seite und die in ihm ruhende beſſernde und beglückende Kraft ehrwürdig. Weit entfernt, gleich Andern, welche in Sachen der Geſetzgebung und des Staats nicht ſo einſichtsvoll und weiſe, als er, waren, zu behaupten, daß ein Staat wahrer Chri-

o) The moral philoſopher 2 Voll. Lond. 1737.

p) S. Eſſays und Fragmeuts or minutes of Eſſays in ſ. Philoſophical Works. Lond. 1754. T. IV. V.

Chriſten gar nicht würde beſtehen können, dringt er tiefer in die Moral des Evangeliums ein und umfaßt ſie mit einem mehr erweiterten Blicke. Er iſt überzeugt, daß wahre Chriſten ihre Bürgerpflichten am beſten kennen und ausüben, daß ſie ihre Menſchen- und Bürgerrechte kennen und vertheidigen und mit ächtem Patriotismus erfüllt ſeyn würden. Er ſchreibt dem Chriſtenthum eine ſo große innere Kraft zu, daß er von demſelben, wenn es in den Herzen der Menſchen herrſchend wäre, weit wohlthätigere und ausgebreitetere Wirkungen erwartet, als von der Triebfeder der Ehre in den Monarchieen, der Furcht in den deſpotiſchen Reichen und der Freiheit in den Republiken. Er geſteht dem Chriſtenthum zu, daß es den Deſpotismus gemildert, die Sitten ſanfter gemacht und ein gewiſſes Recht des Friedens und des Kriegs eingeführt habe [q]). Man ſieht aus dieſen Behauptungen, daß er die Sittenlehre des Evangeliums in ihrer erſten Reinheit, nicht aber in ihren ſpäteren mannichfaltigen Entſtellungen faßte. Das Verbot der Eheſcheidung aber faßte er in einer Schrift, welche er ſchon als Jüngling geſchrieben hatte, nicht in ſeinem urſprünglichen moraliſchen Sinne und Zwecke, ſondern vielmehr in ſeiner römiſch-katholiſchen Bedeutung, wenn er es bitter tadelt, ihm die ſchrecklichſten Wirkungen zuſchreibt, und von der Freiheit der Eheſcheidungen die wohlthätigſten Folgen erwartet [r]). Wenn er hingegen behauptet, daß die Vorſchrift der Monogamie ſich beſſer für Europa als Aſien ſchicke und der Ausbreitung des Chriſtenthums in dem letzten Welttheile

q) Esprit des loix L. 24. ch. 3. 6.

r) Lettres perſanes 109. 110. 112.

theile Hinderniſſe in den Weg lege, ſo will er deswegen jene Vorſchrift nicht tadeln und die Polygamie nicht vertheidigen [s]). So iſt auch Rouſſeau † 1778. mehr ein feuriger Lobredner, als ein Gegner der chriſtlichen Sittenlehre. Mit hinreißender Beredſamkeit und mit der innigſten, dem Leſer ſich unwiderſtehlich mittheilenden Empfindung ſpricht er von dem Charakter des Stifters des Chriſtenthums und der innern Heiligkeit und Göttlichkeit ſeiner Lehre, hebt ihn über alle Weiſe und Sittenlehrer empor, und nimmt keinen Anſtand, zu ſagen, daß Jeſus eine vorher noch nie verkündigte und ausgeübte reine und erhabene Moral vorgetragen und geübt habe. Wenn er in dem Chriſtenthum unglaubliche und widerſprechende Dinge ſah, ſo blieb er aus Ehrerbietung gegen das Uebrige hier nur bei einem unentſchiedenen Zweifel ſtehen, und ſo traf dieß die Sittenlehre des Evangeliums keineswegs. Wenn er den Beweis aus den Wundern verwarf, ſo ehrte er doch die Lehre, welche durch dieſelben erwieſen ſeyn ſollte und für welche er den entſcheidendſten Beweis in dem menſchlichen Herzen fand [t]). Eine ſolche Sprache war um deſto verdienſtlicher in einem Zeitalter, wo die Philoſophen nur wider das Chriſtenthum zu ſchreiben pflegten und Voltaire mit aller Macht ſeines Einfluſſes es verächtlich zu machen und zu ſtürzen ſtrebte. Nur etwas hat Rouſſeau an dem moraliſchen Chriſtenthum getadelt, er drückt ſich aber ſelbſt darüber ſo aus, daß man wohl ſieht, dieſer angebliche Mangel habe der Ehrerbietung, mit welcher er ſonſt gegen daſſelbige erfüllt war, keinen Abbruch gethan.

s) Esprit des loix 16, 3. 24, 26.

t) Emile L. IV.

than. "Dieſe heilige und erhabene Religion, ſagt er, iſt die Religion des Menſchen, nicht des Bürgers, ſie vereinigt alle Menſchen als Brüder, und ſteht in keinem beſondern Verhältniſſe gegen den politiſchen Körper, ſie überläßt es den Geſetzen, aus ſich ſelbſt Kraft zu ziehen, und fügt ihnen keine neue Kraft bei. Sie feſſelt nicht nur die Herzen der Bürger nicht an den Staat, ſondern reißt ſie von demſelben, wie von allen irdiſchen Dingen los — ſie iſt dem Geiſte der bürgerlichen Geſellſchaft zuwider. — Sie predigt Unterwürfigkeit und Abhängigkeit, und die Tyrannei zieht beſtändig Vortheil aus ihr" u). Hätte Rouſſeau tiefer geforſcht, ſo würde er ohne Zweifel gefunden haben, daß die Moral des Chriſtenthums eben dadurch, daß ſie eine Moral für Menſchen und nicht bloß für Bürger iſt, und doch den bürgerlichen Gehorſam gebietet, ihre hohe Würde und Heiligkeit aufs neue beurkundet. Voltaire † 1778. ließ nicht einmal der Sittenlehre Jeſu Gerechtigkeit wiederfahren, ſo heftig war ſein Haß wider Alles, was in der Bibel ſtand. Als Moralphiloſoph war er ſich ungleich, da ſpielte er bald den edlen, bald den ſkeptiſchen Moraliſten, bald den beſtimmten Antimoraliſten, in der Bekämpfung der bibliſchen Moral war er ſich beſtändig gleich. Beiſpiele und Lehren der Bibel waren ihm auf gleiche Weiſe Gegenſtände der Verſpottung und Beſchimpfung. Auch das Beiſpiel, den Charakter und die Gebote Jeſu ließ er nicht unangetaſtet. Das ganze Chriſtenthum war ihm ſchon als eine Ausgeburt des verächtlichen Judenthums verhaßt. Die Religion der Chineſen und

u) Du contrat ſocial 4, 8.

und Muhammedaner zog er ihm noch vor. Die ſchrecklichen moraliſchen und phyſiſchen Uebel, welche mit der Ausbreitung des Chriſtenthums verbunden waren, rechnete er ihm ſelbſt zu. Nachweiſungen braucht es hier nicht, wo faſt jede Schrift beweiſend iſt [v]).

Im Jahr 1787. gab ein deutſcher Schriftſteller ein Buch heraus, in welchem er faſt Alles zuſammenfaßte, was je wider die chriſtliche Sittenlehre geſchrieben war, und es noch mit neuen Angriffen vermehrte [w]). Der Streit wird hier auf eine eigene und widerſprechende Art geführt. Der Verfaſſer erklärt ſich wider diejenigen, welche das Chriſtenthum als eine mit der Vernunft übereinſtimmende Lehre darſtellen. Er beſtreitet darauf vorzüglich die chriſtliche Moral, ohne jedoch dabei ein vernünftig gemachtes Chriſtenthum ſich zum Ziele ſeiner Beſtreitung zu ſetzen. Zuletzt ſtellt er ein Syſtem der chriſtlichen Religion auf, welches er für das allein wahre ausgiebt, welches keineswegs vernunftmäßig genannt werden kann, von welchem er auch ausdrücklich ſagt, daß man ſich durch Vernunft nicht von demſelbigen überzeugen könne,

v) Eine Schrift, welche man Boulanger mit Unrecht zugeſchrieben hat, enthält gleichfalls die gröbſten Schmähungen auf die Sittenlehre des Chriſtenthums: Le chriſtianisme devoilé. — Londr. 1767.

w) Das einzige wahre Syſtem der chriſtlichen Religion. Berlin 1787. Der Verfaſſer ſoll Mauvillon ſeyn. Sehr übereinſtimmend mit dieſer Schrift ſind die Schriften von Riem: Chriſtus und die Vernunft 1792. Ueber Chriſtenthum und moraliſche Religion. Halle 1793.

könne, und doch hatte er es gleich anfangs für ſeine ernſtliche Abſicht ausgegeben, zu zeigen, daß wahres Chriſtenthum ſich mit der Vernunft vollkommen vertrage x). Wir laſſen es dahingeſtellt ſeyn, was dieſes Benehmen für eine Abſicht haben möge und wollen jetzt die Gründe, mit welchen er die Moral des Chriſtenthums ſehr weitläuftig beſtreitet y), in möglichſter Kürze zuſammenſtellen.

Die chriſtliche Moral iſt dunkel und unbeſtimmt, in Parabeln, in zweideutige und räthſelhafte Ausdrücke eingekleidet, in Beiſpielen vorgeſtellt, welche aber in der Anwendung eingeſchränkt werden müſſen, individuell, der verſchiedenſten Erklärungen fähig; ſie iſt mangelhaft, indem ſie die Pflichten der Unterthanen gegen ihre Regenten nicht genau abhandelt und nichts von der Freundſchaft ſagt; ſie widerſpricht der natürlichen Moral, indem ſie die Armuth ſeelig preiſt, ſie zum Verdienſte, den Reichthum aber zum Verbrechen macht, den eheloſen Stand der Ehe vorzieht, den Glauben zur Pflicht macht, einen Keim des Religionszwangs und der Intoleranz in ſich enthält, eine unverzeihliche Sünde wider den heiligen Geiſt ſtatuirt, ohne genau zu beſtimmen, worin ſie beſtehe; ſie hat die Menſchen nicht beſſer gemacht, ihre Geſchichte iſt voll der ſchrecklichſten Verbrechen. Wenn die Sitten nach und nach milder geworden ſind, ſo iſt dieß nicht die Wirkung des Chriſtenthums, ſondern der Wiſſenſchaften, welchen das Chriſtenthum ſeiner Natur nach zuwider iſt. Daß die

x) Einleit. S. 1.

y) a. O. S. 110-430.

die chriſtliche Moral die Sclaverei und Leibeigenſchaft abgeſchafft habe, iſt falſch und geſchichtwidrig. Durch die Einſetzung chriſtlicher Paſtoren und Schullehrer iſt zwar manches Gute geſtiftet worden, es ſteht aber dahin, ob dieß nicht vielmehr eine Folge der Hierarchie, als des Geiſts des Chriſtenthums und eine Stiftung Jeſu iſt; auch lehren die Prediger gewöhnlich nur Glaubenslehre, da ſie doch noch ſo viele andere wiſſenswürdige und nützliche Dinge lehren könnten und ſollten; der moraliſche Unterricht, welchen das Chriſtenthum veranlaßt hat, iſt undeutlich und unvollſtändig, und mit Irrthümern unter allen chriſtlichen Religionspartheien vermiſcht. Die Wohlthätigkeit gegen Arme hat das Chriſtenthum zwar ſehr befördert, aber es lehrte damit keine neue Tugend und es führte zugleich die Meinung ein, daß man durch ſolche Wohlthaten Gott beſtechen und Vergebung der Sünden und andere Wohlthaten von ihm erhalten könne, und daß in dem Betteln eine Art von Ehre und Verdienſt beſtehe. Die Pflicht der Feindesliebe war ſchon vor dem Chriſtenthum bekannt, und durch dieſes wird ſie ohne gehörige Beſtimmung und Einſchränkung eingeſchärft, und dadurch wird ſie die Quelle von vielen Irrthümern. Man kann nicht eigentlich ſagen, daß durch das Chriſtenthum die Monogamie erſt eingeführt worden ſey; ſie herrſchte zu allen Zeiten in Europa, nur war ſie damals kein Religionsgeſetz; im N. T. iſt ſie nirgends deutlich und beſtimmt vorgeſchrieben. Das Verbot der Eheſcheidung iſt auch dem Chriſtenthum nicht eigen und in demſelben ſo ſtrenge und übertrieben, daß es nirgends buchſtäblich hat eingeführt werden können. Es dringt

ſtärker auf die Keuſchheit, als irgend eine andere Religion, Moral oder Geſetzgebung, allein dieß hat gar keine bedeutende Veränderung in den Sitten bewirkt; es hat zwar ſehr ſtrenge Strafgeſetze wider die Unzucht, und die damit verbundene Schande, aber auch den Kindermord hervorgebracht. Das Chriſtenthum überſpannt auch die Tugend der Keuſchheit und weiſt ihr einen zu hohen Rang an, es ſetzt ſelbſt in einer gänzlichen Enthaltſamkeit einen Theil der chriſtlichen Vollkommenheit, und hat dadurch das Mönchsweſen erzeugt.

Solche Einwürfe veranlaßten die Apologeten des Chriſtenthums, auch ſie in ihren Schriften zu beantworten, wiewohl ſie das Chriſtenthum weit mehr von andern Seiten zu vertheidigen pflegten. Aber auch in der Bearbeitung der chriſtlichen Moral, in den Syſtemen und Lehrbüchern derſelben wurde auf dieſe Beſtreitungen Rückſicht genommen, und zwar nicht nur durch Vertheidigungen, ſondern auch dadurch, daß man nun gewiſſe angefochtene Theile der Moral Jeſu tiefer erforſchte, genauer beſtimmte, feſter begründete, daß man ſie mehr in ihrer urſprünglichen Reinheit, in ihrem inneren Zuſammenhange, in ihrer Angemeſſenheit zur menſchlichen Vernunft und Natur darzuſtellen ſuchte. Eine beſondere und ausdrückliche Apologie derſelben aber iſt erſt durch den würdigen Bartels, zwar zunächſt nur gegen einen einzelnen Gegner, aber ſo geliefert worden, daß ſie auch gegen die übrigen als ein davongetragener rühmlicher Sieg betrachtet werden kann [z]).

Die-

z) Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jeſu.

Diejenigen, welche die chriſtliche Moral angegriffen hatten, waren durchaus keine guten Exegeten. Sie verſtanden es nicht, in den Sinn der moraliſchen Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel tief genug einzudringen, ſie in ihrem wahren Zuſammenhange zu betrachten, ſie durch einander zu erläutern und zu beſtimmen. Sie waren der Geſchichte der Moral unter den Ebräern, der Formen, in welchen man im Alterthum die Moral vortrug, der orientaliſchen Lehrarten in der Moral nicht gehörig kundig, ſie konnten daher weder die Moral des A. noch die des N. T. gehörig beurtheilen. Sie giengen faſt durchaus von dem Begriffe aus, daß das Neue Teſtament das von Gott eingegebene und geoffenbarte moraliſche Geſetzbuch der Chriſten ſeyn ſollte, daß in ihm durchaus die ganze chriſtliche Moral enthalten, daß alles darin aufbewahrt ſey, was Jeſus und die Apoſtel Moraliſches für alle Chriſten gelehrt haben, daß man dabei ſtehen bleiben, daraus keine Schlüſſe auf dasjenige, was ſie etwa ſonſt noch mündlich gelehrt haben, ziehen, auch ihre Sittenlehre nicht durch den Gebrauch der Vernunft weiter entwickeln und fortführen dürfe. Bei dieſen Anſichten mußte die chriſtliche Moral freilich als ein ſehr wunderliches und

Jeſu. Eine Apologie derſelben gegen das ſogenannte einzige wahre Syſtem der chriſtlichen Religion. 2 Thle. 1788. 89. Mit dieſer Schrift verdienen verbunden zu werden: Reinhard Verſuch über den Plan, den der Stifter der chriſtlichen Religion zum Beſten der Menſchen entwarf. Wittenb. 1789. Schmid chriſtl. Moral I. 119 ff. Berger's Verſuch einer moral. Einleit. ins N. T. 4. Theil. Vorr.

und ungereimtes Ding erſcheinen. Durch eine geſunde, mit den Sprachen und dem Geiſte des Alterthums, des Orients und ſeiner Moral vertraute Exegeſe, und durch Eröffnung hellerer und richtigerer Anſichten der Bücher des N. T. konnten alſo die Apologeten der chriſtlichen Sittenlehre ſchon viele jener Angriffe zurückſchlagen.

Daß ſie die Moral des Evangeliums nicht immer auf gleiche Weiſe und mit demſelbigen Erfolge werden vertheidigt haben, daß ſie ihren Gegnern nicht immer gewachſen waren, daß ſie zuweilen eine gute Sache ſchlecht vertheidigten, dieß läßt ſich voraus vermuthen. Dieß aber hier auszuführen und bei jedem Einwurfe beſonders zu zeigen, wie und auf wie verſchiedene Art darauf geantwortet worden ſey, würde uns faſt durch die ganze chriſtliche Moral durchführen und eine ſo detaillirte Weitläuftigkeit veranlaſſen, welche dieſer Geſchichte nicht gebührt. Es wird hinreichend ſeyn, wenn gezeigt wird, wie die beſſeren Apologeten auf die Haupteinwürfe geantwortet haben und ſie ſelbſt redend einzuführen.

Jeſus, ſagten ſie, wollte keine ganz neue Moral offenbaren, er wollte die alte ebräiſche Moral theils wiederherſtellen, theils reinigen. Er hob die moraliſchen Gebote aus dem Moſaiſchen Gebote heraus, trennte ſie von der Politik, erweiterte ſie, verſah ſie mit reineren Beweggründen und wollte nur ein Tugendlehrer, durchaus aber kein bürgerlicher Geſetzgeber ſeyn und ſich nicht in Politik miſchen. So ließ er auch die beſſern moraliſchen Lehren der ebräiſchen Propheten, Moraliſten und Dichter, welche in den heiligen Schriften

der Ebräer enthalten waren, gelten und zog ſie aus der Vergeſſenheit und Zurückſetzung, in welche ſie unter den Juden geſunken waren. Er ſelbſt ſtellte eine reinere, vollſtändigere, kräftigere Moral auf, als vorher irgend ein ebräiſcher oder heidniſcher Weiſer aufgeſtellt hätte. Er ſchöpfte ſie aus ſeinem Geiſte und Herzen, und aus der Gemeinſchaft, in welcher er mit der Gottheit zu ſtehen feſt überzeugt war. Er drang eben ſo ſehr auf Reinheit des Herzens, als auf Rechtſchaffenheit des Lebenswandels, auf Liebe Gottes und des Nächſten, ſowohl mit dem Gefühle, als mit der That. Er zerſtörte auch in der Moral den Jüdiſchen Partikularismus, ſtellte den moraliſchen Univerſalismus auf, und forderte zu allgemeiner Liebe der Menſchheit auf. Er erhob ſich über die Sectenmoral der Phariſäer, Sadducäer und Eſſener, und richtete ſeinen Blick auf die Menſchheit uud alle Völker, auf Gegenwart und Zukunft. Er wurde wirklich der Urheber einer Moral für Welt und Menſchheit, und hat dadurch mehr gewirkt, als irgend ein Weltweiſer, nicht nur unter dem Volke, ſondern unter allen Ständen, und ſelbſt der Moralphiloſophie hat er durch dieſelbe die größten Dienſte geleiſtet. Mit muſterhafter Popularität und in den mannichfaltigſten Formen trug er die tiefſten und erhabenſten moraliſchen Wahrheiten vor, gab ſelbſt das Beiſpiel aller ſeiner Lehren, ſtellte in ſich ſeine Moral lebendig dar, ſo daß er von derſelbigen gar nicht mehr getrennt werden kann, brachte die Religion in Harmonie mit der Moral, ſtürzte durch die Wirkungen ſeiner Lehren und Anſtalten das unſittliche Judenthum und Heidenthum, und erhob die religiöſe

Moral und die moraliſche Religion zur Angelegenheit öffentlicher kirchlicher Anſtalten. Vernunft und Herz, als die Quelle alles ſittlichen Erkennens und Lebens im Menſchen, wollte er ſo wenig unterdrük- ken, daß vielmehr ſeine Moral ſelbſt nur der Aus- druck der reinen Vernunft und des reinen Herzens war, und dazu dienen ſollte, dieſe Kräfte auch in andern Menſchen zu wecken. Seine Moral ſorgte für die Bedürfniſſe von Menſchen auf allen Stuffen der Cultur. Sie war idealiſch und hielt ein Ziel der Vollkommenheit vor. Sie verordnete verſchiedenes, was nur alsdann geſchehen könnte, wenn nicht nur der einzelne Menſch, ſondern auch andere Menſchen, mit welchen er in Geſellſchaft lebt, gut wären, was aber doch an ſich feſt ſtehen bleibt, gab aber doch auch Vorſchriften für den Fall, wenn Andere nicht ſo ſind, wie ſie ſeyn ſoll- ten. Sie bediente ſich der mannichfaltigſten Trieb- federn zum Guten, von welchen einige nur für Schwächere, andere nur für Stärkere geeignet ſind. So lernen wir ſeine Moral aus den Urkunden kennen, in welchen ſie von ſeinen erſten Schülern und Freunden niedergelegt worden iſt. Nicht Alles iſt aufgezeichnet worden, was er gelehrt und ge- than hat, aber aus dem, was geſchrieben ſteht, können wir einen Lehrer vermuthen, deſſen morali- ſche Einſichten und Plane nicht in die Grenzen ei- nes Buchs eingeſchloſſen werden können, wir kön- nen aus demſelben auf Vieles zurückſchließen, und Vie- les folgern, was nicht aufgezeichnet iſt. Einzelne Dun- kelheiten in ſeinen Ausſprüchen verdunkeln das Ganze nicht, und der Geiſt ſeiner Lehre lebt fort, wenn auch einzelne Stellen für uns verloren gehen. Durch Ver- gleichung der Ausſprüche und durch eigenes vernünfti-

ges Nachdenken kann das meiſte Unbeſtimmte nä=
her beſtimmt, durch eine geſunde und gelehrte Exe=
geſe Licht in das Ganze gebracht werden. Jeſus
trägt die Moral mit einer edlen Popularität, wel=
che für Gelehrte und Ungelehrte, für Gebildete
und Ungebildete treffend iſt, und welche in der
Moral ſelbſt als Wiſſenſchaft anwendbar iſt, vor.
Das Neue Teſtament iſt weder ein Syſtem der
Moral, noch ein beſtimmtes und vollſtändiges Ge=
ſetzbuch, aber es enthält doch alle weſentliche Grund=
ſätze der Sittlichkeit, und einen hinreichenden kla=
ren Unterricht über die Beſtimmung und die Pflich=
ten der Menſchen. Daraus kann das Fehlende er=
gänzt und abgeleitet, darauf können ſelbſt Syſteme
gegründet werden, und Jeſus ſelbſt wollte, daß die
Menſchen das, was er lehrte, durch eigenes Nach=
denken weiter entwickeln, fortführen, bearbeiten ſoll=
ten. Die chriſtliche Moral beſteht alſo nicht nur
in dem, was im N. T. ausdrücklich enthalten iſt,
ſondern auch in dem, was der Menſch durch Nach=
denken darauf bauen, daraus ableiten und durch ei=
ne geſunde praktiſche Philoſophie damit verbinden
kann. So iſt ſie ſeiner Natur und Beſtimmung
ganz angemeſſen. Sie ſchwächt ſeine natürlichen gei=
ſtigen und moraliſchen Kräfte nicht; ſie macht nicht
ſchlaff, feige, kriechend und ſclaviſch. Sie erfüllt
ihn mit einem Gefühle ſeiner Würde, ſeiner Aehn=
lichkeit mit Gott, mit Achtung gegen den heiligen
Willen Gottes, mit herzlicher Liebe zum göttlichen
Geſetzgeber und zu allen Pflichten, welche er den
Menſchen vorgeſchrieben hat. Sie verlangt De=
muth, aber zugleich Selbſtachtung und richtige
Selbſtſchätzung. Sie ſchenkt Muth unter den
größten Gefahren, indem ſie die Seele erhebt und

 mit

mit Vertrauen zu Gott erfüllt. Ein Chriſt kann ein Held ſeyn, aber den Krieg wird er nicht lieben, ſondern wünſchen, daß unter den Menſchen nach ihrer Beſtimmung Friede herrſchen möge. Er wird lieber Unrecht leiden, als Unrecht thun, aber deswegen nicht alle ſeine Rechte von andern unter die Füße treten laſſen, wie auch Jeſus und die Apoſtel nicht gethan haben. Gewiſſe Vorſchriften Jeſu beziehen ſich zunächſt bloß auf die Apoſtel, ihre Lage und Verhältniſſe, ihre Beſtimmung, das Chriſtenthum auszubreiten, nicht aber auf alle Chriſten, übrigens kann doch in ähnlichen Fällen Gebrauch von denſelben gemacht werden. Die Pflicht der Feindesliebe hat Jeſus freilich nicht zuerſt gelehrt, aber er hat ſie zur allgemeineren Anerkennung gebracht, ſie mit feſtern Gründen unterſtützt, ſie mit der Pflicht der Gottesliebe verbunden und aufs ſtärkſte durch ſein Beiſpiel beſtätigt. Nicht zu heirathen, iſt ein Rath, welchen Jeſus und Paulus bloß den damaligen Bekennern des Chriſtenthums in Beziehung auf die Zeitumſtände, beſonders die bevorſtehenden Verfolgungen gegeben haben. Auch Reichthum vertrug ſich damals nicht mit dem Bekenntniß des Chriſtenthums, deswegen ſagt Jeſus, ein Reicher könne nicht in ſein Reich kommen. Den geiſtigen und ewigen Gütern ſchrieben Jeſus und die Apoſtel mit Recht einen weit höhern Werth zu, als den irdiſchen und zeitlichen, aber ſie ermahnen zur Arbeitſamkeit, um ſeinen Unterhalt zu erwerben und den Dürftigen geben zu können, ſie ehren die Armuth. Die Unſterblichkeitslehre ſetzt das Chriſtenthum in eine ſolche Verbindung mit der Tugend, wodurch dieſe nichts leidet, ſondern gewinnt, und durch noch größere Tugend,

gend, ſo wie durch reine Tugendfreuden belohnt wird. Was die Wirkungen der chriſtlichen Moral betrifft, ſo kommt es hier zunächſt nur darauf an, was es ſeiner Natur nach wirken könne und bei harmonirenden Umſtänden wirken müſſe. Der Geiſt des Chriſtenthums iſt duldſam und menſchenfreundlich, wie ſein Gott. Keine einzige Stelle des N. T. kann für den Religionszwang und Verfolgungsgeiſt angeführt werden. Der Glauben wird zur Pflicht gemacht, weil er unſtreitig mit der Moralität des Menſchen zuſammenhängt, von Zwangspflicht iſt hier gar nicht die Rede. Die Intoleranz unter den Chriſten iſt nicht aus dem Chriſtenthum ſelbſt hervorgegangen. Das Chriſtenthum hat der Geſchichte zufolge Wiſſenſchaften, Gelehrſamkeit, Sprachkenntniſſe, Philoſophie ſehr befördert, und ihnen ein höheres Intereſſe gegeben, die Völker, welche ſich zu demſelben bekennen, ſind die aufgeklärteſten und cultivirteſten; daß es aber etwas kennt, was über alle Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit geht, daß es der Erkenntniß Gottes und der Pflichten, der Tugend und Religioſität einen höhern Werth beilegt, gereicht ihm zur Ehre. Das Chriſtenthum ſelbſt war die erhabenſte Weisheit, und lehrte alle andere Kenntniſſe auf moraliſche und religiöſe Zwecke beziehen, gab ihnen dadurch den höchſten Reiz, veredelte ſie und belebte alle Studien. Mönche hat es vor und außer dem Chriſtenthum unzählige gegeben, das Chriſtenthum ſelbſt enthält gar keine Vorſchriften für Mönche, es erklärte ſich ſelbſt wider das Faſten, die Enthaltung von gewiſſen Speiſen, und leibliche aſcetiſche Uebungen. Auch der Kindermord war vor und außer dem Chriſtenthum gewöhnlich. Unſtreitig iſt es, daß das Chriſtenthum

thum die moraliſchen Kenntniſſe verbeſſert und unter allen Ständen, ſo wie unter einer großen Menge von Völkern, ausgebreitet hat, und die chriſtliche Welt hat gewiſſe moraliſche Vorzüge vor der nicht-chriſtlichen.

Zweites Kapitel.

Geſchichte der chriſtlichen Moral in der evangeliſchen Kirche.

Die Urſachen, welche überhaupt in dieſer Periode ſo große Veränderungen in dem Geiſte und der Methode, womit die chriſtliche Moral bearbeitet wurde, hervorgebracht haben, zeigten ihre Wirkungen zuerſt in der evangeliſchen Kirche, ja ſie ſind vorzüglich von ihr ausgegangen, und deswegen muß ſie hier vorangeſtellt werden. Das Schickſal der Moral hieng vornehmlich von zwei Haupturſachen, von den jedesmal herrſchenden philoſophiſchen Syſtemen, und von der verbeſſerten Schrifterklärung ab. Die evangeliſche Kirche aber iſt es, in welcher diejenigen philoſophiſchen Syſteme geſchaffen worden ſind, welche am meiſten Einfluß auf die chriſtliche Moral, ſelbſt auch in andern Kirchen gewonnen haben, und von welcher eine große Revolution in der Exegeſe ausgegangen iſt. Anfangs war noch der Einfluß von Calixtus und ſeiner Ariſtoteliſchſcholaſtiſchen Philoſophie merklich, darauf erhielten der Reihe nach, abgerechnet den fortdauernden Einfluß von Grotius und Pufendorf, Thomaſius, Leibnitz und Wolf,

Er-

Cruſius und Kant ein großes Gewicht. Uebrigens darf auch der dazwiſchen eintretende Einfluß der Brittiſchen Moralphiloſophen, namentlich eines Shaftesbury und Hutcheſon, nicht überſehen werden. Unter den Reformatoren der Exegeſe haben vorzüglich Erneſti zu Leipzig und Michaelis zu Göttingen auf die Syſteme und Lehrbücher der theologiſchen Moral gewirkt.

Die Philoſophie zeigt ſich Anfangs nur als eine beſcheidene Dienerin der Schriftmoral, und viele chriſtliche Moraliſten wollen auch nicht einmal Dienſte von ihr annehmen und verſchmähen ſie als eine offene oder geheime Gegnerin. Einige gebrauchen ſie faſt nur für die Form und Anordnung des Syſtems, Andere auch ſehr ſtark für Stoff und Inhalt desſelben. Einige rufen ſie nur zuweilen zu Hülfe, Andere wollen die vollkommene Harmonie der philoſophiſchen und chriſtlichen Moral darthun, ohne jedoch der letzten deswegen abzuſprechen, daß ſie mehr als die philoſophiſche enthalte. Andere wollten nur eine durchgeführte Vergleichung zwiſchen beiden liefern, und etwa die Vorzüge der chriſtlichen darthun. Nach und nach aber geſchah es, daß die Philoſophie zu einem immer höhern Anſehen in der chriſtlichen Moral gelangte, daß nicht nur die philoſophiſche Moral faſt ganz in die theologiſche Moral aufgenommen wurde, ſondern daß man auch jene bei dieſer zum Grunde legte, ihr in der wiſſenſchaftlichen Behandlung den Primat zuerkannte, die chriſtliche Moral einer philoſophiſchen Kritik unterwarf, ſie von einem philoſophiſchen höchſten Princip ableitete oder nach demſelben richtete. Wenn auch die verſchie-

ſchiedenſten Moralphiloſophieen Wahrheit in der chriſtlichen Moral fanden, ſo iſt es freilich oft nicht zu verkennen, daß ſie in dieſelbe einen fremden, exegetiſch nicht begründeten Sinn hineintrugen, aber widerſprechend iſt es nicht und kann weder der Philoſophie, noch dem Chriſtenthum zur Unehre und zum Spott gereichen. Die chriſtliche Sittenlehre hat eine große Vielſeitigkeit, ſie iſt für alle Gattungen von Menſchen geeignet, ſie enthält Spuren von allen Hauptprincipien, welche man je der Moral zum Grunde gelegt hat, und eigentlich konnte der Streit nur darüber geführt werden, welches in ihr das oberſte ſey. Dieß ließ ſich aber nicht ſowohl aus einzelnen Ausſprüchen dieſer populär vorgetragenen Moral, als aus ihrem Geiſte erkennen, welcher dann je nach der Verſchiedenheit des Geiſts und der Wiſſenſchaft der Moralphiloſophen und Moraltheologen ſelbſt verſchieden aufgefaßt wurde.

Anfangs wurde die chriſtliche Moral von den lutheriſchen Theologen in Schriften und Vorleſungen nur lateiniſch vorgetragen, bald aber geſchah es, daß man ſie nicht nur auch zuweilen, ſondern ganz gewöhnlich in deutſcher Sprache vortrug und dieſes Gewand ihr angemeſſener hielt, noch mehr, als der Dogmatik. Dieſer Umſtand hat unſtreitig auch auf die Sache ſelbſt Einfluß gehabt. Vieles Alte verſchwand aus der theologiſchen Moral, was, ſobald man es deutſch überſetzen wollte, nichts mehr ſagte, vieles Neue kam hinein, was man lateiniſch gar nicht gut ausdrücken konnte. Der Geiſt der Moraltheologen bewegte ſich in der Mutterſprache gleichſam freier

und

und lebendiger, und da ſie jetzt für mehrere Leſer ſchrieben, ſo mußten ſie auch auf mehrere Rückſicht nehmen, und ſich bemühen, mit mehr Klarheit, Einfachheit und Geſchmack zu ſchreiben. Noch iſt es ein bemerkenswerther Umſtand, daß alles, was für die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Moral Bedeutendes geleiſtet wurde, in Deutſchland geſchah.

Im Anfange des Jahrhunderts bietet ſich ein verdienſtvoller Helmſtädtiſcher Theologe, Joh. Andr. Schmid, dar, welcher eben ſo wie ſchon vorher die Dogmatik und Kirchengeſchichte, alſo auch die chriſtliche Moral compendiariſch bearbeitete [a]). Die Hauptideen, auch Plan und Eintheilung ſind offenbar Calixtiniſch. Das Ausgezeichnetſte iſt die compendiariſche Kunſt, Kürze und Klarheit. Franz Buddeus, zu Jena, lieferte dagegen im Jahr 1711. ein Syſtem, welches mit einem großen Reichthume philoſophiſcher Forſchungen und gelehrter theologiſcher Kenntniſſe ausgeſtattet war [b]). Von den praktiſchen Philoſophemen des Grotius, Pufendorf und Thomaſius machte er einen ſtarken, aber freien und eklektiſchen Gebrauch, und ohne das Eigenthümliche der chriſtlichen Moral zu verwiſchen. Wolf's praktiſcher Philoſophie war er nicht günſtig, wie man aus dem Lehrbuche, welches er ſelbſt vorher über dieſelbe

a) Compendium theologiae mor. Helmſt. 1705. Neue, mit Anmerkungen, einer Vorrede wider Weſton und einer Abhandlung über die Methoden in der theol. Mor. vermehrte Ausgabe von Rom. Teller. Lipſ. 1738.

b) Inſtitutiones theol. mor. variis obſervationibus illuſtratae. Lipſ. 1711. 1723.

ſelbe herausgegeben hatte c), ſchon erſehen konnte. Den Philoſophen ſieht man vorzüglich in der Anordnung des Syſtems, in der Aufſtellung eines höchſten Princips und in den Unterſuchungen über die Natur des Menſchen. Viele Fragen und Materien, welche man bisher in den theologiſchen Moralſyſtemen der Lutheraner noch nicht antraf, ſind hier aufgenommen, auch die Literatur und Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre und der moraliſchen Dogmen hat manche Bereicherungen erhalten. Die ganze Wiſſenſchaft theilt er in drei Haupttheile ein, eben ſo, wie er auch die praktiſche Philoſophie eingetheilt hatte. Den erſten Haupttheil nennt er die chriſtliche Ethik, oder Moraltheologie in engeren Sinne des Worts, und verſteht darunter die aus der heiligen Schrift geſchöpfte Lehre von der inneren Heiligung und Wiedergeburt des Menſchen, den Fortſchritten, Kennzeichen, Hinderniſſen und Mitteln derſelben. Nur der Wiedergebohrne iſt der Gegenſtand derſelben, jedoch ſo, daß auch ſeine Unvollkommenheiten, welche noch aus dem Widerſtreben der Natur entſtehen, in Betracht gezogen werden. Der Unterſchied zwiſchen Natur und Gnade wird überall beobachtet. Das Ganze zerfällt nach mediciniſcher Lehrart in eine moraliſche Phyſiologie, wo dieſer Unterſchied beſonders und ausdrücklich ins Licht geſetzt wird, in eine moraliſche Noſologie, wo eben jene Unvollkommenheiten in Betracht kommen, in eine moraliſche Geſundheitslehre, wo die Heiligkeit geſchildert wird, welcher ſich die Wiedergebohrnen immer mehr nähern ſollen, in eine moraliſche Semiotik, durch welche die Werke der Gnade und

c) Elementa philoſophiae practicae, edit. 5. Hal. 1712.

und Natur zu unterſcheiden ſind, und in eine moraliſche Therapeutik, welche die Mittel angiebt, wodurch die Kräfte der Gnade vermehrt werden und des geiſtlichen Lebens Wachsthum befördert wird. Der zweite Haupttheil heißt die göttliche Jurisprudenz. Dieſe unterſcheidet Buddeus ſo ſehr von der Ethik, daß er hier, wie auch in ſeiner Einleitung in die geſammte Theologie, ſelbſt die Geſchichte derſelben beſonders erzählt, und hält dieſe Unterſcheidung für ſehr wichtig. Sie iſt die aus der heiligen Schrift geſchöpfte Lehre von den göttlichen Geſetzen und der Einrichtung der Handlungen des Wiedergebohrnen nach denſelben, oder von den Pflichten deſſelben. Nur hier ſtellt er ein oberſtes moraliſches Princip auf. Er bemerkt, daß die Moralphiloſophen aus der Betrachtung der verderbten menſchlichen Natur (denn den Zuſtand der moraliſchen Integrität und Wiederherſtellung kennen ſie nicht) ein allgemeines Princip zu bilden pflegen, aus welchem ſie alle Schlüſſe des göttlichen Rechts ableiten, daß ſie übrigens darin ſehr von einander abwichen, daß man deſſen in der Theologie überhoben ſeyn könnte, da hier die Schlüſſe des göttlichen Rechts, wo nicht alle, doch die meiſten, unmittelbar aus der heiligen Schrift bewieſen, oder doch conſequent aus den deutlichſten Schriftſtellen abgeleitet werden können, und daß dieß die einfachſte und populärſte Methode ſey. Er findet jedoch, daß nichts hindere, auch hier nach Anleitung der heiligen Schrift, aus der Betrachtung der unverdorbenen und wiederhergeſtellten Natur ein erſtes Princip des göttlichen Rechts aufzuſtellen, aus welchem alle einzelne Schlüſſe

abgeleitet werden können, und daß dieſe Art zu beweiſen, mit der philoſophiſchen verbunden werden könne. Er nimmt an, daß das Princip der theologiſchen Moral eben ſo, wie das der philoſophiſchen, wahr, evident und angemeſſen ſeyn müſſe, nur mit dem Unterſchied, daß es bei ihr nicht ſowohl auf Evidenz des Objects, als des Zeugniſſes der heiligen Schrift ankomme. Er ſtellt alſo ein Princip auf, deſſen Wahrheit ſeiner Meinung nach aus ſeiner ſchriftmäßigen Unterſuchung über die verſchiedenen Zuſtände der menſchlichen Natur hervorgeht und welches ſo lautet: Alles, was erfordert wird, daß der Menſch in der Union mit Gott beharre und in der Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes fortſchreite, muß er thun, das Gegentheil aber unterlaſſen [d]). Dieſes Princip bezieht er jedoch nur auf die abſoluten Geſetze. Unter dieſen verſteht er ſolche, welche keine äußere Anſtalt vorausſetzen, und unterſcheidet ſie dadurch von den hypothetiſchen. Er nimmt beſondere abſolute und hypothetiſche Geſetze im Stande der Unſchuld, des Verfalls und der Wiederherſtellung an. Im Stande der Unſchuld beſtand das abſolute Geſetz darin, in der Liebe zu Gott beſtändig zu beharren, ja wo möglich in derſelben noch zuzunehmen, hypothetiſche Geſetze aber waren Sabbat, Ehe, Enthaltung von der verbotenen Frucht. Im Zuſtande des Verfalls blieben die alten Geſetze, das Verbot der Frucht ausgenommen, es kamen die hypothetiſchen Geſetze, welche den Herren- und Bürgerſtand betreffen, hinzu. Im Stande der Wiederherſtellung beſtand die Summe

d) l. c. p. 420-422.

me der abſoluten Geſetze darin, nach der Vereinigung mit Gott und dem göttlichen Ebenbilde eifrigſt zu ſtreben, die hypothetiſchen Geſetze aus dem vorhergehenden Zuſtande blieben, es kamen aber unter dem alten Bunde Beſchneidung und Oſterlamm, unter dem neuen Taufe, Abendmal und Kirche hinzu [e]). Nun behauptet Buddeus, daß ſein Princip bloß für die abſoluten Geſetze gelte, und daß aus demſelben alle Pflichten der Menſchen gegen Gott, ſich ſelbſt und andere abfließen, daß hingegen die hypothetiſchen Geſetze aus keinem allgemeinen Principe abgeleitet werden können, weil göttliche, wie menſchliche Anſtalten, mit der Natur des Menſchen keine nothwendige Verbindung haben, ſondern von dem freien Willen der Veranſtaltenden abhängen, demnach die dahin gehörigen Pflichten aus der Natur der Anſtalt abgeleitet werden müſſen [f]). Uebrigens leugnete er nicht, daß die Menſchen auch dieſe hypothetiſchen Geſetze beobachten müſſen, weil Gott zu ihrem Heile dieſe Anſtalten geſtiftet habe [g]). Der dritte Haupttheil ſeines Syſtems begriff die chriſtliche und theologiſche Klugheitslehre. Er verſtand darunter die praktiſche Wiſſenſchaft, welche lehrt, wie der Chriſt, insbeſondere der Kirchenlehrer, ſeine Handlungen zu ſeinem und anderer Heile einrichten und die beſten Mittel zur Erreichung des beſten Zwecks anwenden ſoll; am meiſten verbreitete er ſich hier über die Pflichten der Kirchenlehrer. Einen Freund und Ver-

e) l. c. p. 408 ſqq.

f) l. c. p. 422 ſq.

g) l. c. p. 419.

Verehrer Spener's kann man in vielen Stellen nicht verkennen, eben ſo wenig aber einen trefflichen philoſophiſchen Scharfſinn und eine gründliche theologiſche Gelehrſamkeit. Beſondere Meinungen laſſen ſich wenige auszeichnen; einige ſollen angeführt werden. Buddeus zählt drei Cardinaltugenden, Frömmigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, widerlegt diejenigen, welche in den ſieben Gaben des heiligen Geiſts und in den acht Seeligkeiten eben ſo viele Tugenden ſuchen, wie auch die, welche drei theologiſche Tugenden, Glauben, Liebe und Hoffnung, von den moraliſchen unterſcheiden, die letzten mit dem Grunde, weil auch die ſogenannten theologiſchen Tugenden im Moralgeſetze enthalten ſeyen und nicht einzuſehen ſey, warum nicht auch von den moraliſchen in der Moraltheologie gehandelt werden ſolle [h]). Was die moraliſch-gleichgültigen Handlungen betrifft, ſo unterſcheidet er eine ſpecielle und allgemeine Verbindlichkeit. In Anſehung der erſten behauptet er, daß gewiſſe Handlungen indifferent ſeyn können, wenn nämlich kein Geſetz vorhanden ſey, durch welches ſie beſtimmt geboten ſeyen, in Anſehung der zweiten aber erklärt er keine Handlung für indifferent, da jeder Menſch verpflichtet ſey, alle ſeine Handlungen, Gedanken, Worte auf einen gewiſſen Endzweck, nämlich die Ehre Gottes, zu richten [i]). Allgemeine poſitive göttliche Geſetze nimmt er nicht an [k]).

Dieſes

h) l. c. p. 157 ſq.
i) l. c. p. 388.
k) l. c. p. 369 ſqq.

Dieſes Werk wurde von mehreren Anderen ausgezogen; in Tabellen gebracht, nachgeahmt [l]). Selbſt die Schriften von zum Felde zu Kiel [m]), Rambach zu Halle [n]) und Walch zu Jena [o]) ſind nach den Grundſätzen und dem Plane des Buddeus eingerichtet. Auch Walch weicht nur in wenigen Stücken von ihm ab. So nimmt er allgemeine poſitive Geſetze Gottes an, welche zwar den Juden zuerſt bekannt gemacht worden, wobei aber Gott den Heiden Gelegenheit genug gegeben habe, ſie zu erkennen und zu befolgen [p]). So leugnet er alle Indifferenz der Handlungen, und zwar deswegen, weil Chriſten alles aus Liebe, Glauben und zur Ehre Gottes thun ſollen, weil nur das, was aus dieſen Quellen fließe, gut, und das Gegentheil böſe ſey und es kein Mittleres gebe, weil der Menſch nur entweder Wiedergeboren oder Unwiedergeboren ſey, und im erſten Falle alle ſeine Hand=

l) *Struberg* Jen. 1721. deutſch: Einleitung in die Moraltheologie. Leipz. 1782. *Jaegeri* Theol. mor. ſynoptice tractata. Tub. 1714. *Kortholti* Theol. mor. ſynopt. tract. Hafn. 1717. *Chladenii* Inſtitutiones theol. mor. edit. a *Gottl. Wernsdorfio*. Viteb. 1726.

m) Inſtitutt. theol. mor. in uſum praelect. Kilon. 1717.

n) Moraltheologie od. chriſtl. Sittenl. nach ſeinem Tode herausgegeben v. C. C. Griesbach. Frkf. a. M. 1739.

o) Einleitung in die chriſtl. Mor. Jen. 1747. Dieß Buch iſt zum Grunde gelegt in Ad. Struenſee's Akadem. Vorleſungen üb. d. theol. Mor. Flensburg 1764. und in Tabellen gebracht von C. W. F. Walch: *J. G. Walchii* Theol. mor. Epitome, tabulis analyticis expreſſa — Jen. 1758.

p) a. O. S. 290 ff.

Handlungen gut, im andern aber böſe ſeyen. Er verwirft Spiel und Comödien, weil dieß Vergnügen aus ſolchen Quellen nicht herfließen könne [q]). Selbſt Pfaff gebrauchte in der mit ſeiner Dogmatik verbundenen Moral [r]) keinen andern Moraliſten, als den Buddeus. Er hatte die eigene Meinung, daß man die Moral nicht in ein theoretiſches Syſtem bringen, daß man das Praktiſche auch praktiſch behandeln müſſe, er legte daher hier, einen ausgenommen, alle Schriftſteller bei Seite, und ſchöpfte bloß aus ſeinem eigenen Herzen und Nachdenken [s]). Seine Moral iſt ganz kurz und einfach, ſie läßt ſich gar nicht in gelehrte und feine Unterſuchungen ein, nicht einmal Schriftſtellen werden angeführt. In drei kleinen Theilen wird von der Größe des natürlichen menſchlichen Verderbens und dem Stande der Sicherheit, Sclaverei und Gnade, von der Natur, Vortrefflichkeit, Lieblichkeit, Nothwendigkeit und Möglichkeit des wahren inneren und praktiſchen Chriſtenthums, und endlich von den Pflichten der Chriſten gehandelt. Um dieſelbige Zeit, wo das Syſtem des Buddeus immer noch ſo viel Einfluß hatte, ſchrieb Haſerung zu Wittenberg ein akademiſches Lehrbuch, welches in den Principien und der Anordnung weit mehr

q) a. O. 328 f.

r) Inſtitutiones theol. dogm. & moralis &c. Tub. 1720.

s) — Unde inter tot autores, inter quos praecipuo quodam jure ſuo eminet *Buddeus*, vir plane inſignis, vix quemquam, hoc tamen excepto, inſpiciemus — ſatius id nobis erit, ea, quae ex proprii pectoris fundamento, quae ex meditatione propria effluent, heic ea, qua decet, ſimplicitate et modeſtia tradere, atque ab eruditis omnibus, ſubtilibusque diſceptationibus calamum operamque prorſus abſtrahere l. c. p. 810.

mehr Aehnlichkeit mit dem Syſteme des Calixtus und ſeiner Nachfolger hatte [t]). Es gewährt eine leichte und helle Ueberſicht, iſt ſehr reich mit Stellen aus der heiligen Schrift verſehen, deren fruchtbaren und mannichfaltigen moraliſchen Inhalt es mit treffender Kürze in das Syſtem verwebt. Es giebt dem in dem menſchlichen Herzen verdunkelten und erſchütterten Geſetze Licht und Feſtigkeit durch die Geſetze der heiligen Schrift, an welche es ſich ſtrenge hält [u]). Man findet hier noch beſondere Kapitel über die Pflichten gegen Engel und in Anſehung des Teufels, gegen Thiere und lebloſe Gegenſtände. Was die letzten betrifft, ſo wird gelehrt, daß ſie dazu dienen, die Pflichten gegen Gott, uns ſelbſt und andere beſſer zu erfüllen [v]); es werden alſo keine eigentliche Pflichten gegen lebloſe Gegenſtände angenommen.

Im Jahr 1727. trat zuerſt ein theologiſchmoraliſcher Schriftſteller auf, welcher faſt durchaus ſeinen eigenen Weg gieng, und ſich durch Neuheit, zum Theil aber auch durch Sonderbarkeit ſeiner Mei-

t) Theol. mor. per theſes concinnas et explicationes perſpicuas ita tractata ut facili methodo totam disciplinam ante oculos ponat. Viteb. 1737.

u) Legis opera cordibus noſtris inſcripta ſunt — poſt lapſum tamen lex in nobis obſcurata eſt adeo, ut citra Dei revelationem ad accuratiorem ejus cognitionem nemo pertingat. Natura itaque et hic ſtimulo eſt, ſed norma conſummatiſſima ſola ſcriptura ſ. *in qua nihil, quod ad noſtrum officium pertinet, deſideratur*; quam preſſe ſecutus ſum, ubique citatis locis, quae maxime in rem faciunt — Praefat.

v) l. c. p. 349-52.

Meinungen auszeichnete. Ad. Bernd, Prediger zu Leipzig, ſtellte in dieſem Jahre die ſtrenge, reine und beſtimmte Sittenlehre Jeſu der laxen, unreinen und zweideutigen Moral der Phariſäer entgegen [w]). Schon in dieſer Schrift fand man Abweichungen von den ſymboliſchen Büchern, beſonders in der Lehre von der Rechtfertigung des Menſchen allein durch den Glauben [x]). Bald nachher aber gab er unter dem angenommenen Namen: Chriſtian Melodius ein Buch heraus, in welchem ſo ſchneidende Abweichungen von dem ſymboliſchen Lehrbegriffe enthalten waren, daß darüber ein wahres Grauen und Entſetzen in der lutheriſchen Kirche entſtand [y]). Dieſes Buch iſt größtentheils philoſophiſchen Inhalts, enthält aber auch Vieles, was zur chriſtlichen Sitten- und Glaubenslehre gehört. Zum Grunde lagen die Lehren, daß die Wahrheiten nicht in dem Verſtande, ſondern in den Urtheilen ihren Grund haben, daß die Urtheile allein von der Freiheit des Menſchen abhängen, daß die Freiheit eine beſondere Seelenkraft ſey, welche zwiſchen Verſtand und Willen mitten inne ſtehe, daß das, was der Menſch durch Freiheit einmal als wahr in ſein Urtheil aufgenommen habe, einen unwiderſtehlichen phyſiſchen Einfluß auf ſeinen Willen habe. Schon hier fanden die Theologen Pelagianiſche und naturaliſtiſche

w) Unterſchied der Morale Chriſti und der Phariſäer 1727.

x) Ad. Bernd's Abweichungen von denen von ihm theuer beſchworenen ſymboliſchen Büchern aus deſſen 1727. edirten Unterſchied u. ſ. w. 1728.

y) Chriſtiani Melodii, Ph. Th. und JC. Einfluß der göttlichen Wahrheiten in den Willen und in das ganze Leben des Menſchen ꝛc. 1728.

ſche Irrthümer. Man fand aber auch in dieſem Buche Sätze, wie folgende: Gott ſchenkt denjenigen, welche das Geſetz ſeines Sohns halten, Sündenvergebung und Seeligkeit und dieß Geſetz iſt ein nothwendiger Theil des Evangeliums, das Verdienſt Jeſu wird den Menſchen nicht zugerechnet, der Zweck des Tods Jeſu geht nicht bloß auf Sündenvergebung, ſondern vorzüglich auf Beförderung der Gottſeeligkeit; der heilige Geiſt iſt in allen Menſchen und iſt nicht an das geſchriebene und gepredigte Wort Gottes gebunden, die Quäker können ihre Meinung recht gut aus der Schrift beweiſen; die Heiden können an Chriſtum glauben, ohne ihn zu kennen, ſie können das, was er gelehrt hat, glauben, ohne etwas von ihm zu wiſſen, aus dem Lichte der Natur, ſie können alſo ſeelig werden; An Chriſtum glauben heißt nur ſo viel, als ihm oder ſeiner Lehre glauben; die tägliche Buße iſt eine menſchliche Erdichtung, die Schrift weiß nichts davon, welche ſie nur von rückfälligen Sünden fordert; die Lehre der Katholiken von der Buße iſt beſſer, als die der Evangeliſchen; wir werden nicht bloß durch den Glauben, ſondern auch durch Reue und Liebe gerecht; die Irrthümer der chriſtlichen Secten ſind nicht an ſich verdammlich, die Streitigkeiten über das Verdienſt der Werke und über Rechtfertigung ſind bloße Wortſtreitigkeiten [z]). Nach dieſer Schrift gab Bernd einige andere heraus, welche bloß die chriſt-

z) Einen Auszug aus dieſer Schrift liefert Walch Einleit. in die Relig. Streitt. der Luther. Kirche III. 537–592. und zugleich eine ſehr ernſte und ſtrenge Widerlegung 592–848.

chriſtliche Moral angehen [a]). Unter dieſen iſt die Einleitung für uns hier die wichtigſte, weil ſie ſowohl über die chriſtliche Moral als Gegenſtand der Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit eine ausführliche und gründliche Unterſuchung liefert, als auch die Moral ſelbſt in ſich faßt. Er fragt, ob die theologiſche Moral eine Wiſſenſchaft ſey? und geſteht, daß ſie im ſtrengen philoſophiſchen Sinne dieſen Namen nicht verdiene, weil ihre Lehren nur Gegenſtände des Glaubens ſeyen und auf dem Zeugniſſe der heiligen Schrift beruhen, behauptet aber, daß ſie doch im weiteren Sinne eine Wiſſenſchaft ſey, weil dieſer Glauben eine feſte Ueberzeugung ſey, auf den ſtärkſten Gründen ruhe, und in der chriſtlichen Sittenlehre viel aus der Vernunft und durch logiſche Schlüſſe bewieſen werde [b]). Er findet es der Natur dieſer Wiſſenſchaft gemäß, daß nicht nur der Wiedergebohrne, ſondern auch der noch ungebeſſerte Menſch ihr Gegenſtand ſey [c]). Für den Erkenntnißgrund derſelben erklärt er die heilige Schrift, bemerkt aber dabei ausdrücklich, daß in derſelben viele moraliſche Sätze vorkommen, welche auch aus der Vernunft erwieſen werden können, und daß auch das zu derſelben gehöre, was aus der Schrift gefolgert werden könne [d]). Von den

a) Stand der Sicherheit, Stand der Knechtſchaft und Stand der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Leipz. 1729. Einleitung zur chriſtlichen Sittenlehre und Anleitung zur wahren Gottſeeligkeit — 1733. Leben des Glaubens in der Liebe gegen Gott, gegen den Nächſten und gegen uns ſelbſt — 1736.

b) Einleitung S. 78 ff.

c) a. O. S. 123 ff.

d) a. O. S. 126 ff.

den Hülfsmitteln der theologiſchen Moral handelt er mit viel Scharfſinn, Gelehrſamkeit und Ausführlichkeit [e]). Die Hauptidee der chriſtlichen Moral ſelbſt iſt in ſeiner Ausführung: Thätiger, mit Liebe verbundener Glauben, entſprungen aus der menſchlichen Freiheit und aus dem Beiſtande des heiligen Geiſts.

Mit einem noch umfaſſenderen Geiſte aber, mit einem weit reineren Geſchmacke, mit einem zarteren moraliſchen Gefühle, mit mehr Welt- und Menſchenkenntniß fieng bald nachher Joh. Lor. Mosheim an, ein großes Werk über die bibliſche Moral herauszugeben [f]). Er wollte zunächſt das, was die heilige Schrift von der Gottſeeligkeit und dem Wandel derjenigen, welche Kinder Gottes ſind, lehrt, zuſammenſtellen, verbinden, und nach ſeiner Art zu denken, erklären und beweiſen. Die Schrift ſollte der Grund der ganzen Arbeit ſeyn, er wollte aber damit die Belehrungen der Vernunft und Erfahrung verbinden. Viele moraliſche Stellen der Schrift ſind mit beſonderer Sorgfalt, Fruchtbarkeit und Klarheit entwickelt und beleuchtet, und dieß hielt Mosheim ſelbſt für den beſten Theil ſeines Werks. In tiefe und feine philoſophiſche Unterſuchungen, Unterſcheidungen und Streitigkeiten läßt er ſich nicht ein, was er zur Erläuterung und Beſtätigung der moraliſchen Schriftlehre beibringt, das iſt, wie er ſagt, mitten aus der Welt, aus der Schule der Erfahrung,

e) a. O. S. 143 - 360.

f) Sittenlehre der heiligen Schrift. Lpzg. I. 1735. II. 1738. III. 1743. IV. 1746. V. 1752. Die fünfte Auflage iſt 1773 ff. herausgekommen. Dieſe wird hier gebraucht.

rung, aus der Zahl der Dinge, welchen dem Menſchen durch Empfindung und Selbſtbeobachtung kund werden können, hergenommen. Er will nicht zu den höchſten Principien der Wiſſenſchaft emporſteigen, worüber er die Weltweiſen ſo uneinig findet und worin ihm ſo vieles dunkel geblieben iſt. Er legt alſo nur ſolche Sätze zum Grunde, welche kein Menſch, der ſich und die Welt vernünftig betrachtet, verwerfen könne. Er will nicht für Gelehrte ſchreiben, jedoch auch nicht für ganz ungebildete Menſchen. "Er will ſich glücklich ſchätzen, wenn man ihn verſichert, daß er das nicht verfälſcht hat, was er aus den drei Quellen ſeiner Wiſſenſchaft, den göttlichen Büchern, der reinen Vernunft und der Erfahrung hat ſchöpfen können" [g]). Nur ſelten führt er Bücher oder verſchiedene Meinungen an, noch weniger beſchäftigt er ſich mit Widerlegungen. Und doch iſt bei alle dieſem das Werk ſo beſchaffen, daß es auch der Gelehrte bei dem Studium der Wiſſenſchaft nicht entbehren kann.

Der Plan des Werks hat das Eigenthümliche, daß das Ganze in zwei Haupttheile zerfällt, in deren erſten von der inneren Heiligkeit des Gemüths, im zweiten aber von der äußeren Heiligung des Lebens gehandelt wird. Wider die Unterſcheidung ſelbſt iſt nichts zu erinnern, aber ſie zum Grunde der Eintheilung eines ganzen Syſtems zu machen, hat ſeine Bedenklichkeiten. Nicht zu gedenken, daß hier getrennt wird, was immer verbunden ſeyn ſoll, und was beides in einer ſolchen Trennung nicht klar dargeſtellt werden kann,

g) Th. I. Vorr. S. 15.

kann, weil die wahre innere moraliſche Heiligkeit immer unmittelbar zur That hinſtrebt, ſo werden auf dieſe Art auch viele Wiederholungen veranlaßt. Wenn noch Mosheim im erſten Haupttheile bei einer allgemeinen Darſtellung der moraliſchguten Geſinnung ſtehen geblieben wäre! Allein er beſchreibt ſie in allen ihren Zweigen und Modifikationen, und ſo geſchieht es, daß nach dieſem Plane von den meiſten Pflichten zweimal gehandelt werden muß. Uebrigens zerfällt der erſte Haupttheil wieder in drei Abſchnittte: 1) vom Stande der Natur d. i. dem natürlichen moraliſchen Verderben des Menſchen und den Urſachen, durch welche er darin unterhalten wird; 2) von den Mitteln, aus dem Stande der Natur in den Stand der Gnade zu gelangen oder von der Beſchaffenheit und den Kennzeichen der wahren Buße; 3) von dem Stande der Gnade ſelbſt und dem Wachsthum desſelben. Der zweite Haupttheil theilt ſich in die Lehre von den allgemeinen Pflichten gegen Gott, gegen uns ſelbſt und Andere, und in die Lehre von den beſonderen Pflichten in der natürlichen, bürgerlichen und geiſtlichen Geſellſchaft. Dieß iſt die Anlage des ausführlichſten und beredteſten Werks über die Sittenlehre der heiligen Schrift, welches in der evangeliſchen Kirche erſchienen iſt. Mosheim hat es nur bis zum Anfange der Lehre von den Pflichten gegen Gott fortgeführt. Es war ihm unter der Hand mehr angewachſen, als er vermuthet hatte; er ließ es liegen und wandte ſich zu kirchenhiſtoriſchen Arbeiten. Ueber zwölf Jahre mußte es auf einen Fortſetzer warten.

Wir müſſen uns aber nun mit dem Inneren dies Syſtems noch etwas genauer bekannt machen.

Das

Das Ganze iſt eine auf ſupernaturaliſtiſchem Grunde ruhende, mit der Vernunft in Uebereinſtimmung gebrachte Sittenlehre. Ueberall blickt der Grundſatz durch, daß die chriſtliche Moral übernatürlich geoffenbart ſey, und daß nur durch eine übernatürliche Gnade das Herz des Menſchen geheiligt werden könne. Deswegen wird auch der Gebrauch der Vernunft in derſelben beſchränkt. Die Vernunft ſoll nicht nach einem ſelbſtgeſchaffenen Entwurfe der Moral den Willen Gottes erklären und richten, ſich nicht einbilden, daß chriſtliche und natürliche Moral einerlei ſeyen, den Sinn der göttlichen Geſetze nicht nach dem natürlichen Vermögen abmeſſen, welches jetzt der Menſch nach dem Falle beſitzt, ihren Gründen und Beweiſen nicht die Kraft zuſchreiben, das Herz zu heiligen. Sie ſoll vielmehr bloß die Schrift auslegen, die Vortrefflichkeit und Vernunftmäßigkeit der geoffenbarten Moral darthun, beſtimmte Definitionen geben, richtige Folgerungen aus den göttlichen Geſetzen ziehen ꝛc. [h]). Nur einer, welcher ſelbſt durch den Geiſt geheiligt iſt, kann nach Mosheim's Urtheile, wegen ſeiner geiſtlichen Eefahrungen und ſeines reinen Herzens, ein wahrer vollkommener chriſtlicher Moraliſt ſeyn [i]). Zwiſchen überſpannter Strenge und ſchlaffer Gelindigkeit muß nach ſeiner Meinung in der Moral die Mittelſtraße gehalten werden, und dieſe wird dadurch betreten, wenn man ſich allein an die göttlichen Geſetze hält, bei der zweifelhaften Ausdehnung derſelben ihre Grenzen nach dem Verhalten Jeſu beſtimmt, und nichts fordert, was mit der natürlichen Beſchaffenheit des menſchlichen

h) Th. I. S. 11 ff.

i) a. O. S. 31 ff.

lichen Geiſts und Leibes und der Verfaſſung der Welt ſtreitet [k]).

Der Unterſuchung über die Sünde und über ihre mannichfaltigen Urſachen und Veranlaſſungen hat Mosheim den ganzen erſten Band ſeines Werks gewidmet, und ſie iſt mit beſonderer Menſchenkenntniß und Fruchtbarkeit angeſtellt und durchgeführt. So iſt auch der ganze zweite Band der Lehre von der Buße beſtimmt, unter welcher dieſer Moraliſt die Wegſchaffung der Hinderniſſe und die Mittheilung der Kräfte eines heiligen inneren und äußeren Lebens durch die göttliche Gnade verſteht. Hier wird auch die Lehre von der Reue und dem Glauben ausgeführt. Beſonders merkwürdig aber iſt hier die Vergleichung der Bußlehre der alten Philoſophen und Geſetzgeber, eines Sokrates, Epiktet, Seneca, Antonin, Confucius, Minos, Solon, Lykurg mit der chriſtlichen, um dadurch zu beweiſen, daß die letzte die entſcheidendſte Vorzüge habe und den allein wahren Weg zur ächten und gründlichen Beſſerung zeige [l]). Die Darſtellung des Standes der Gnade d. h. der Gemüthsbeſchaffenheit derjenigen, welche gebeſſert und geheiligt ſind, nimmt den ganzen dritten und vierten Band ein. Vorzügliche Aufmerkſamkeit verdienen hier die Lehren vom Gewiſſen und von der Liebe Gottes. Mosheim beſtimmt die verſchiedenen Bedeutungen des Worts Gewiſſen in der heiligen Schrift. Er unterſcheidet das Gewiſſen als Vollkommenheit des Verſtandes, von demſelben als Vollkommenheit

k) a. O. S. 36 ff.

l) II. 252-364.

menheit des Willens. In jenem Sinne verſteht er unter demſelben ein überzeugendes Urtheil, daß man gut oder böſe gehandelt habe, in dieſem aber einen Vorſatz des Willens, über unſer Verhalten zu urtheilen. Nur die letzte Bedeutung ſchickt ſich ſeiner Meinung nach zu den gewöhlichen Eintheilungen des Gewiſſens. In dieſer Bedeutung unterſcheidet er wieder das Gewiſſen als eine natürliche Eigenſchaft von demſelben als einer Eigenſchaft des Wiedergeborenen [m]). Die Liebe Gottes bezieht er bloß auf ſein Vermögen und ſeinen Willen, uns wahrhaft glücklich zu machen, und widerſetzt ſich ſowohl denjenigen, welche eine reine Liebe lehren, als auch ſolchen, welche Liebe zu Gott und Gehorſam gegen ihn für Eins erklären [n]). Dieſe Unterſuchung aber befriedigt ſehr wenig. In dem fünften Bande, welcher die Lehre von der äußern Heiligung des Lebenswandels anfängt, verdient vielleicht das, was von der Colliſion der Pflichten vorkommt [o]), am meiſten Aufmerkſamkeit und Prüfung. Wenn man alle Vorzüge dieſes Werks anerkannt hat, ſo möchte man am Ende doch noch ſagen, daß dieſer Moraliſt zu ſehr Weltmann ſey, und unter ſeinem Beſtreben, die Mittelſtraße zu betreten, oft lax und unbeſtimmt werde.

Chriſtian Wolf hatte inzwiſchen ſchon ſeit langer Zeit die praktiſche Philoſophie mit einem ſo ſyſtematiſchen Geiſte bearbeitet, als vorher

m) III. 209 ff.

n) a. O. 380–458.

o) V. 42–72.

her vielleicht noch nie geſchehen war [p]). Er legte derſelben die allgemeine Regel zum Grunde, daß jeder das thun müſſe, was ihn, ſeinen und anderer Zuſtand vollkommener mache. Vollkommener aber wurde der Menſch ſeiner Meinung nach dadurch, wenn ſeine Handlungen und ſein daraus erfolgender ganzer Zuſtand unter ſich ſelbſt und mit dem Weſen und der Natur des Menſchen übereinſtimmen. Er ließ alſo inſofern die Sittlichkeit der Handlungen von ihren Folgen und Wirkungen abhängen, als durch gewiſſe Handlungen die Vollkommenheit bewirkt werden ſollte. Dieſe Folgen erklärte er für nothwendig und behauptete inſofern, daß es eine innere moraliſche, nicht von der göttlichen Willkühr abhängende Güte der Handlungen gebe. Er hielt alſo dafür, daß auch der Atheiſt zur Tugend verpflichtet ſey. Der Vernunft, als dem Vermögen der Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge, trug er das Geſchäft auf, das, was die Menſchen vollkommener macht oder das Gute zu erkennen. Jene allgemeine Regel erklärte er für ein unwandelbares, ewiges und vollſtändiges Geſetz der Natur und ſagte, daß der Menſch als vernünftiges Weſen kein weiteres Geſetz bedürfe, ſondern durch ſeine Vernunft ſich ſelbſt ein Geſetz ſey. Uebrigens gab Wolf zu, daß jenes Geſetz inſofern zugleich ein göttliches Geſetz ſey, als in dem göttlichen Verſtande der Urgrund liege, warum aus den Handlungen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entſtehe.

Ver-

p) S. m. Grundriß der Geſchichte der philoſoph. ꝛc. Moral S. 70 f.

Verſchiedene Theologen, welche der Wolfiſchen Philoſophie anhiengen, bearbeiteten die theologiſche Moral. Man muß ihnen aber zur Ehre nachſagen, daß ſie deswegen die Wolfiſche und chriſtliche Moral nicht vermiſchten oder mit Zwang in Harmonie zu bringen ſtrebten, daß ſie keine blinden Nachbeter waren, daß ſie das Eigenthümliche der chriſtlichen Sittenlehre nicht verwiſchten, und daß ſie mehr den Geiſt als den Buchſtaben und die Materie der Wolfiſchen praktiſchen Philoſophie in ihre Bücher übertrugen.

Siegm. Jak. Baumgarten zu Halle war einer dieſer Männer. Seine Moral [q]) iſt mit einer ſyſtematiſchen Ordnung, Präciſion und Pünktlichkeit geſchrieben, welche eines Wolfs würdig geweſen wäre. Auch Wolfiſche Ideen fehlen darin nicht. Sie enthält aber auch viel Eigenthümliches. Die theologiſche Moral erklärt Baumgarten durch die in der Schrift gegründete Lehre von Einrichtung des Verhaltens der Menſchen zur Vereinigung mit Gott. Dieſe Vereinigung betrachtet er als den höchſten Zweck aller Pflichten und Tugenden. Sie beſteht darin, daß Gott in den Menſchen wirkt, das übernatürliche geiſtliche Leben in ihnen erhält, ihnen Kraft zum Guten ſchenkt, ſie erleuchtet, ihnen beſonders gegenwärtig iſt und ſich ihnen offenbart, ſie als ſein Eigenthum anſieht und ſeines Wohlgefallens würdiget, daß der Menſch leidender Weiſe Gottes genießt und das Gute in ihm anſchauend erkennt oder empfindet,

q) Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Chriſten oder theologiſche Moral zum academiſchen Vortrag ausgefertiget. Halle 1738. 4. Aufl. 1750.

det, und thätiger Weiſe ſich mit ihm beſchäftiget und ſeine Wirkungen zweckmäßig anwendet [r]). Von dem Verhältniſſe zwiſchen der philoſophiſchen und theologiſchen Moral urtheilt Baumgarten ſo, daß die moraliſche Offenbarung Gottes in der Schrift die allgemeine natürliche moraliſche Offenbarung nicht aufheben, ſondern nur beſtätigen, ergänzen und genauer beſtimmen könne, daß das rechtmäßige Verhalten eines Chriſten in dem eines Menſchen gegründet seyn, aber weiter gehen müſſe, und daß die theologiſche Moral zwar alles enthalten müſſe, was die philoſophiſche enthält, aber außerdem doch noch mehr [s]). Alle Verbindlichkeit leitet er zunächſt von der Einrichtung unſerer Natur und den Folgen unſerer Handlungen, in Rückſicht auf den Urgrund aber von Gott her [t]). Die Eintheilung dieſer Moral hat etwas Eigenes. Der erſte Theil handelt von der Einrichtung, der zweite von den Pflichten, der dritte von den Tugenden eines Chriſten. Hier fällt es zuerſt auf, daß die Pflichten und Tugenden in zwei beſondern Theilen abgehandelt werden, wovon die Folge iſt, daß dieſelbigen Gegenſtände zum Theil zweimal vorkommen, zuerſt als Pflichten, dann als Tugenden. An ſich würde dieß dieſer Moral nicht zum Vorwurfe gereichen können, es ſind zwei verſchiedene Geſichtspunkte, welche in derſelben genommen werden können, und man kann wirklich die Moral theils als Pflichtenlehre, theils als Tugendlehre abhandeln. Einige haben das erſte, andere das

r) a. O. S. 2. 683 ff.

s) a. O. S. 5 f.

t) a. O. S. 22 f.

das zweite gethan, man könnte aber auch beides in Einem Syſteme thun. Es kommt nur darauf an, was Baumgarten unter Pflichten und Tugenden verſteht, und was er unter jedem Theile begreift. Pflichten ſind ihm Handlungen, wozu jemand verbunden iſt oder welche durch ein Geſetz beſtimmt worden; ſie werden zu Chriſtenpflichten, wenn der Chriſt ſeine Verpflichtung zu denſelben aus der Verſöhnung Chriſti und der darin gegründeten Vereinigung mit Gott herleitet und die in ihm von Gott gewirkte Kraft zum Guten dabei gebraucht [u]). Hier werden nun die Pflichten gegen Gott, uns ſelbſt und andere, auch die in der häuslichen, bürgerlichen und kirchlichen Geſellſchaft abgehandelt. Unter der Tugend verſteht dieſer Moraltheologe eine Fertigkeit zur möglichſten Beobachtung des Geſetzes oder zur Leiſtung der Pflicht. Er lehrt, daß es nur Eine Tugend gebe, weil alle Pflichten der Menſchen aufs engſte zuſammenhängen und harmoniren, einerlei Beſtimmungsgrund haben, folglich nur Eine Pflicht ausmachen, nur durch wirklichen Gebrauch der Geſetze und Beweggründe ausgeübt werden können. Daraus ſchließt er, daß die ganze Unterſuchung über die Anzahl der Tugenden überhaupt und der Cardinaltugenden insbeſondere unnöthig ſey. Deswegen aber will er nicht alle Eintheilungen dieſer Einzigen Tugend, der Vorſtellung und Benennung nach, aufheben, welche er vielmehr zur deutlichen Erkenntniß derſelben für nöthig hält, und wodurch die Tugend nicht getrennt und zerriſſen werde. Er theilt alſo ſelbſt die Tugend ein 1) in Anſehung der Geſetze, in eine natürliche, bürger-

u) a. O. S. 177. 186.

gerliche und chriſtliche Tugend; 2) in Abſicht der Perſonen und ihrer Fähigkeiten, in eine natürliche und göttliche oder übernatürliche Tugend; 3) in Anſehung der Pflichten, in eine Tugend gegen Gott, uns ſelbſt und Andere, oder, mit der Schrift zu reden, Gottſeeligkeit, Mäßigkeit oder Zucht und Gerechtigkeit [v]). Dieſe letzte Eintheilung wird dann in dem dritten Haupttheile dieſer Moral zum Grunde gelegt, und in demſelben noch außerdem zuletzt von der Vereinigung mit Gott und den Uebungen und Hülfsmitteln derſelben geredet. Man ſieht alſo wohl, daß Baumgarten in dem einen Theile die Moralität als geſetzmäßige That, im andern als innere Kraft und Fertigkeit betrachtet, wobei übrigens oft nicht einzuſehen iſt, warum er gewiſſe Materien in den einen oder andern Theil aufgenommen hat. In dem erſten Haupttheile des Ganzen kommen unter dem Titel: von der Einrichtung des Chriſten folgende Materien vor: Weſentliche Beſchaffenheit des Menſchen, äußere Vorſchrift des menſchlichen Verhaltens oder göttliches Geſetz, innere Vorſchrift deſſelben oder Gewiſſen, natürliches moraliſches Verderben, Beſchaffenheit eines Chriſten, Sinnesänderung oder Bekehrung, verſchiedene Zuſtände des Chriſten, Uebung des Guten, Verſuchung, Trägheit, Rückfall, Erneuerung, verſchiedenes Lebensalter, Vorrechte eines Chriſten, Rechtfertigung, Kindſchaft, Gebetserhörung, Freiheit, Seeligkeit ꝛc. Die Dogmatik iſt in die engſte Verbindung mit dieſer Moral

v) a. O. S. 593 ff.

ral gebracht. Ueber die Eintheilung der Pflichten in Anſehung der Gegenſtände macht Baumgarten ſehr ſcharfſinnige Bemerkungen und zeigt, daß ſie mehr für ein Hülfsmittel des Gedächtniſſes, als für einen inneren Unterſchied anzuſehen ſey. "Weil lebloſe und unvernünftige Dinge, ſetzt er hinzu, keines Geſetzes, folglich auch keines aus demſelben entſtehenden Rechts fähig ſind, ſo giebts auch keine eigentliche Pflichten gegen Thiere und lebloſe Dinge, und das durch ein Geſetz beſtimmte Verhalten gegen dieſelben iſt eigentlich entweder um unſer ſelbſt oder anderer Menſchen, oder Gottes willen verordnet. Weil wir auch in keiner uns merklichen unmittelbaren Vereinigung mit Geiſtern ſtehen, folglich kein auf dieſelben eigentlich gerichtetes Verhalten durch ein Geſetz verordnet werden kann, ſo giebts auch im genauen Verſtande keine eigentliche Pflichten gegen dieſelben" [w]).

Iſr.

w) a. O. S. 188 f. Die Vorleſungen Baumgarten's über dieſes Buch ſind von J. C. Bertram mit einer Vorrede von Semler, unter dem Titel: Ausführlicher Vortrag der theol. Mor. Halle 1767. herausgegeben worden. Die Forderungen der Vernunft und des Glaubens an das menſchliche Geſchlecht oder die chriſtl. Sittenlehre entworfen von F. A. Walther. Nebſt einer Vorrede von Mosheim. Frkf. a. M. 1753. iſt mehr populär, als wiſſenſchaftlich, und meiſt aus Mosheim's und Baumgarten's Schriften gezogen. Bald nach Erſcheinung der erſten Ausgabe von des Letzten Moral erſchien auch: P. Hanſſen's chriſtliche Sittenlehre nach Vernunft und Schrift abgehandelt. Lübeck 1739. ein mit viel Klarheit und geſundem Verſtande geſchriebenes Werk, welches, ohne ſich zu einer philoſophiſchen Parthei zu halten, philoſophirt. Er widerſetzt ſich denjenigen, welche eine Verbindlichkeit ohne Gott

nach

Iſr. Gottl. Canz zu Tübingen, ein trefflicher philoſophiſcher Kopf, welcher ſchon vorher alle moraliſche Disciplinen in ein philoſophiſches Syſtem gebracht hatte und ein ſehr gemäßigter, ſelbſtdenkender und weiter fortſchreitender Vertheidiger der Wolfiſchen Grundſätze war, widmete auch der theologiſchen Moral ſein beſonderes Nachdenken und ſeinen literariſchen Fleiß. Wie Baumgarten iſt er durchaus bemüht, Vernunft- und Schrift-Moral in Uebereinſtimmung zu bringen, und ſyſtematiſch zu verfahren. Aber ſeine Darſtellung iſt weit klarer und lebendiger. Er beſtimmte ſein Buch zugleich für akademiſche Vorleſungen und für den gemeinen Gebrauch, zur häuslichen Belehrung, Veredlung und Erhebung des Gemüths. Daraus entſtand freilich ein Mittelding, welches zu beiden Zwecken nicht recht taugt. Uebrigens iſt es dem letzten Zwecke angemeſſener und kann auch jetzt noch denkenden und gebildeten Leſern große Dienſte leiſten. Die Hauptprincipien ſind wie bei Baumgarten, obgleich Canz ihm nicht in allen Stücken beiſtimmt, einfacher iſt und nicht ſo viel Dogmatik in die Moral verpflanzt [x]). Noch ſtren-

nach dem Geſetze der Natur zu leben annehmen, alſo auch Wolfen, wirft ihnen vor, daß ſie doch ſelbſt in ihrer Moral die Pflichten gegen Gott abhandeln, und ſagt, der Glauben an Gott ſey ſelbſt ein Geſetz der Natur S. 252.

x) Unterricht von den Pflichten der Chriſten oder theologiſche Moral zum academiſchen und allgemeinen Gebrauch ausgefertiget. Berlin 1749. Bei dieſer Gelegenheit bemerke ich eine ſehr gelehrte und mit treffenden Bemerkungen begleitete Einleitung in die Moraltheologie, welche gleichfalls von einem Tübingiſchen Theologen unter

ſtrenger an Wolf hielten ſich zwei andere theologiſche Moraliſten Aug. Bertling[y]), und Pet. Reuſch[z]) zu Jena. Jener theilte die theologiſche Moral ſelbſt ſo ein, wie Wolf die praktiſche Philoſophie eintheilte, nämlich in die allgemeine, in die göttliche Rechtslehre, und in die Ethik. Man findet übrigens Gedanken bei ihm, wie die, daß die Moſaiſchen Ehegeſetze alle Menſchen verbinden, und er iſt weit entfernt, die chriſtliche Moral der Wolfiſchen zu ſubordiniren. Reuſchen's Schrift iſt erſt nach ſeinem Tode von einem andern aus verſchiedenen mit einander verglichenen Handſchriften herausgegeben werden. Vernunft und heilige Schrift giebt er für die Principien der theologiſchen Moral aus, und zwar deswegen, weil die Schrift ſowohl die Pflichten der Wiedergebohrnen, als die Beweggründe dieſer Pflichten lehre, weil die Beweggründe derſelben nur aus dem Erlöſungswerke und dem Reiche der Gnade hergenommen ſeyen, weil das Naturgeſetz die Pflichten jedes Menſchen offenbare, weil aber die heilige Schrift gewiſſe beſondere Mittel der Vollkommenheit und Glückſeeligkeit offenbare, übrigens zum Gebrauche derſelben das allgemeine Naturgeſetz: Suche die Vollkommenheit deines Zuſtandes,

ver-

unter dem Titel herausgegeben iſt: Akademiſche Reden über die Moraltheologie von J. G. Faber. Frkf. und Leipz. 1757.

y) De officiis et virtutibus chriſtianorum ſ. theologia moralis elementaris cum praefat. *Chriſt. Wolfii.* Hal. 1753.

z) Theol. mor. edid. & praefatus eſt *C. G. Müller.* Jen. 1760.

verpflichte, alſo der Grund der Verpflichtung, dieſe Mittel zu gebrauchen, in dem Naturgeſetze liege [a]). Demnach hat dieſer Schriftſteller allerdings das Vollkommenheitsprincip zum oberſten, wenigſtens in der chriſtlichen Pflichtenlehre, erhoben und der chriſtlichen Moral nur ihre Beweggründe als ganz eigenthümlich und unabhängig von der Vernunft und Natur gelaſſen. Merkwürdig iſt, daß dieſer Moraltheologe weder das Faſten, noch die Gelübde verwirft, ſondern beides unter gewiſſen Einſchränkungen und Bedingungen empfiehlt [b]).

Joh. Ernſt Schubert zu Helmſtädt, welcher kurz vor Reuſchen ein Lehrbuch der theologiſchen Moral herausgegeben hatte [c]), machte zwar in demſelben Gebrauch von Philoſophie, aber er geſtand ihr nicht ſo viel Anſehen zu und hielt ſich auch nicht ſo ſehr an die Wolfiſchen praktiſchen Philoſopheme. Als die Hauptſache betrachtete er die Lehre von den chriſtlichen Pflichten, und dieſen legte er das Gebot zum Grunde, daß man Gott und den Nächſten als ſich ſelbſt lieben ſoll. Er fand, daß in dieſem Gebote auch die Selbſtpflichten enthalten ſeyen, indem die Liebe zu uns ſelbſt zum Maaßſtabe der Nächſtenliebe gemacht werde. Jede Pflicht leitet er zuerſt aus ihren Gründen ab und zeigt darauf, wie ſie ausgeübt werden könne, welche Beweggründe uns zu derſelben beſtimmen, welche Fehler und Laſter, welche Hinderniſſe und Irrthümer ihrer Uebung ent-

a) l. c. p. 6 ſq.

b) l. c. p. 270–284.

c) Inſtitutiones theol. mor. Jen. & Lipſ. 1759.

entgegenſtehen und durch welche Mittel ihre Uebung erleichtert werden könne — alles kurz, einfach und ohne Subtilitäten, welche zwar den Verſtand üben, aber zur Heiligung nichts beitragen können. Dieſe chriſtliche Pflichtenlehre aber ſtellt er mitten inne zwiſchen die Lehre von den Principien und Regeln der Pflichten eines Chriſten und zwiſchen die Lehre von den geiſtlichen Kräften oder der Wiedergeburt. Weil jede Pflicht eine freie Handlung iſt, die nach einer gewiſſen Regel eingerichtet werden muß, ſo unterſucht er im erſten Theile, was eine freie Handlung ſey, redet vom göttlichen Geſetze und dem Gewiſſen, als den Regeln der Handlungen des Chriſten, und von der Verbindlichkeit und Zurechnung, welche von dieſen Regeln abhängen. Eigen iſt, daß Schubert die Lehre von den geiſtlichen, übernatürlichen Kräften, welche ſonſt in den Moralſyſtemen voranſteht, zuletzt abhandelt. Er giebt dafür den Grund an, weil man davon deutlicher und vollſtändiger reden könne, wenn die Pflichten vorher erwieſen ſeyen, welche ein Chriſt zu erfüllen habe, weil es alsdann evidenter werde, was zur Erfüllung derſelben erfordert werde, warum in der verderbten Natur des Menſchen keine Kraft, etwas wahrhaft Gutes zu thun, vorhanden ſeyn könne, wie der Glauben, der durch die Wiedergeburt geſchenkt werde, neue Kräfte mittheile und durch welche Uebungen dieſelben erhalten und vermehrt werden können. Dem Ganzen ſtellte er eine einleitende Diſſertation voran, in welcher er von der Natur, den Schickſalen und der Nothwendigkeit der theologiſchen Moral handelte. Hier beſtimmte er unter andern, daß dieſe Moral zwar allein aus der heil. Schrift ge-

geſchöpft werden, daß man aber zugleich Moral-philoſophie, Pſychologie und Dogmatik in derſelben gebrauchen, daß man namentlich die Philoſophie dazu anwenden müſſe, um die ſchöne Harmonie der natürlichen und übernatürlichen moraliſchen Offenbarung ins Licht zu ſetzen und die Chriſtenpflichten, welche die Schrift vorausſetzt oder nur unentwickelt gebietet, zu erweiſen.

Joh. Gottl. Töllner zu Frankfurt an der Oder brachte denſelben philoſophiſchen Geiſt, mit welchem er andere theologiſche Wiſſenſchaften bearbeitete, auch in die Moraltheologie. Wiewohl er die philoſophiſchen Forſchungen und Einſichten ſeines Zeitalters nützte, ſo war es doch mehr eigenes philoſophiſches Nachdenken, was ihn leitete, und, ſo ſehr er Philoſoph war, ſo wenig wollte er die Grenzen zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Moral verrücken oder wegnehmen, ſondern vielmehr genau beſtimmen. In ſeinem Buche [d]) iſt die Unterſuchung über die Lehrart in der Moraltheologie die Hauptſache, ſie begreift ſelbſt mehr, als man unter dieſem Titel vermuthet, ſie dringt in die Principien und Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt ein. Dieſe iſt ihm die gelehrte Kenntniß der geoffenbarten Wahrheiten vom Dienſte Gottes oder der Wahrheiten vom Dienſte Gottes nach der Schrift. Sie unterſcheidet ſich von der Moralphiloſophie dadurch, daß ſie geoffenbarte und in der heiligen Schrift enthaltene, wenn auch zugleich natürlich bekannte, praktiſche

d) Grundriß der Moraltheologie für ſeine Zuhörer nebſt Gedanken von der wahren Lehrart in derſelben. Frkf. a. d. Oder. 1762.

tiſche Wahrheiten in ſich faßt, daß ſie aus gewiſſen Dogmen moraliſche Folgerungen und Beſtimmungen ableitet, daß ſie ſich neuer Beweiſe und Beweggründe bedient, und neue Mittel zur Ausübung der Tugend, beſonders im Glauben an Jeſus, an die Hand giebt, daß ſie endlich auch von der übernatürlichen Kraft handelt, durch welche Gott die Menſchen zur Erfüllung ihrer Pflichten ſtärken will. Gelehrt nennt Töllner die theologiſche Moral, inſofern ſie ſcientifiſch und exegetiſch iſt. Die Pflichten und Tugenden nach Anleitung der Schrift hält er für das wichtigſte in dieſer Wiſſenſchaft, und dringt darauf, daß ſie nicht, wie in vielen Lehrbüchern geſchehe, getrennt werden, daß man nicht aus der göttlichen Rechtsgelehrſamkeit und Tugendlehre zwei verſchiedene Theile der Moraltheologie mache, da die Tugend nichts anders als die Fertigkeit in der Pflicht ſey und es eben ſo viele Tugenden als Pflichten gebe, da die Trennung nur entweder unbefriedigende Erklärungen oder Wiederholungen veranlaſſe. Man ſieht wohl, daß dieß vorzüglich wider Buddeus, Mosheim, Baumgarten und ihre Nachfolger gerichtet iſt, ohnerachtet ſie nicht genannt werden. Neben den Pflichten und Tugenden rechnet Töllner die Lehre von der Möglichkeit der Ausübung derſelben, d. i. von der inneren Heiligung des Menſchen und den Mitteln und Uebungen, ſie zu erhalten und zu erhöhen, zum Inhalte der theologiſchen Moral. Die Lehre von der inneren Heiligung rechnet er ſowohl zur Dogmatik, als zur Moraltheologie, jedoch in verſchiedenen Rückſichten. Was die Frage von dem Subjecte der theologiſchen Moral betrifft, ſo verſteht er ſie ſo: wem die in der Schrift vorge-

geſchriebenen Pflichten und Tugenden möglich und daher zur Ausübung vorzulegen ſeyen? und da antwortet er, daß es nur der Wiedergebohrne ſey, welcher allein die Kraft dazu beſitze. Uebrigens iſt er doch der Meinung, daß in dieſer Wiſſenſchaft auch auf den Unwiedergebohrnen Rückſicht genommen werden müſſe, weil dieſelbe auch von der Heiligung des ſündigen Menſchen, von Glauben und Buße zu reden habe, weil ſie auch ſolche Handlungen und Veränderungen beſchreibe, welche dem Menſchen überhaupt möglich ſind. Er will nur, daß dieſe Lehren nicht mit der von den Pflichten und Tugenden des Chriſten vermiſcht werden. Er geſteht übrigens zu, daß dieſe Pflichten und Tugenden eine allgemeine Verbindlichkeit für alle Menſchen haben, ſofern alle dazu beſtimmt und allgemeine Gründe dafür vorhanden ſeyen, nur nimmt er bei dem wahren Chriſten noch beſondere Gründe dafür an. Er hält es für das Beſte, "wenn bei jeder Pflicht die allgemeine Verbindlichkeit derſelben bei jedermann und die beſondere bei einem Chriſten erwieſen, hierauf aber bei der Ausführung beſtändig auf den Chriſten als das eigentliche Subject derſelben geſehen werde." Außer den Lehren von den Tugenden und Pflichten und der Möglichkeit der Ausübung derſelben hält Töllner auch noch für nothwendig, daß ihnen allgemeine Grundſätze von freien Handlungen, göttlichen Geſetzen, Gewiſſen, Tugenden und Pflichten überhaupt ꝛc. vorangeſtellt werden, weil dieß zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß gehört, und weil dieſe allgemeinen Wahrheiten ſelbſt aus der Schrift erkannt und her-

hergeleitet werden können. Er wünſcht aber, daß dabei eine weiſe Auswahl getroffen werde.

In Anſehung des Vortrags wünſcht er, daß alle Sätze in eigentlichen Worten ausgedrückt, daß bildliche und myſtiſche Redensarten vermieden werden. Was die Sachen ſelbſt betrifft, ſo wünſcht er, daß die moraliſchen Begriffe aus der Schrift geſammelt und hernach logiſch gemacht, daß die Pflichten und Tugenden nach der Schrift genau erklärt und zergliedert, und die niedrigen unter den höheren verbunden, daß auch die entgegenſtehenden Sünden vorgetragen und erklärt werden. Er hält es für ſehr wichtig, daß die den chriſtlichen Tugenden und Pfichten eigenthümlichen Beſchaffenheiten und Beſtimmungen genau angegeben werden, weil ſonſt die Moraltheologie in eine Moralphiloſophie verwandelt werde. Er hält es nicht für hinreichend, wenn man die ſämmtlichen Verſchiedenheiten der chriſtlichen und philoſophiſchen Tugenden unter dem Namen der Natur und Gnade begreift; er iſt der Meinung, daß die Offenbarung zu den Pflichten und Tugenden ſelbſt neue Beſtimmungen hinzugeſetzt habe. Die bibliſchen Exempel hält er für brauchbare Erläuterungen der Pflichten und Tugenden, nicht aber für unentbehrlich in der Moraltheologie, und auch bei dem Gebrauche derſelben ſoll der Unterſchied zwiſchen Iſraelitiſcher und chriſtlicher Tugend, zwiſchen dem Exempel Jeſu und Anderer wohl beobachtet werden. Die Caſuiſtik hält er für keinen nothwendigen Theil der Moraltheologie, wünſcht aber doch, daß darauf in derſelben Rückſicht genommen werde.

werde. Was die Beweiſe in derſelben betrifft, ſo müſſen ſeiner Meinung nach die Pflichten theils aus ihrem Zuſammenhange mit den dogmatiſchen Wahrheiten, theils aus den ausdrücklichen göttlichen Verordnungen in der Schrift, theils aus ihrem Zuſammenhange mit andern aus der Schrift erweislichen Pflichten bewieſen werden. Die Exempel läßt er bloß alsdann als Beweiſe gelten, wenn ſie in der Schrift ausdrücklich gebilligt werden und wenn von dem Beiſpiele Gottes und Jeſu die Rede iſt. Für den Gebrauch der bibliſchen Beweisſtellen in der Moral giebt Töllner treffliche Regeln.

Man kann nach allem dieſem ſchon vermuthen, wie Töllner's eigener Grundriß der Moraltheologie beſchaffen iſt. Ich will ihn jedoch noch durch einige Züge charakteriſiren. Er iſt durchaus religiös und ſchriftmäßig. Dabei iſt nur zu bedauern, daß Töllner den Ausdruck: Dienſt Gottes ſo liebgewonnen hat, daß er durch das Ganze fortgeht, wiewohl er den Mißverſtändniſſen, welche er veranlaſſen konnte, durch die Erklärung verbeugt. Als allgemeinen Grundſatz der Moraltheologie, woraus alle Wahrheiten vom Dienſte Gottes nach der Schrift erkannt, folglich hergeleitet werden können, und deſſen Beſtimmung zur Einſicht, Gewißheit und Ausübung dieſer Wahrheiten diene, giebt er den an: Gehorche dem in der Schrift bekannt gemachten Willen Gottes, vornehmlich um Chriſti willen [e]). Das Letzte iſt nach ſeinem Syſteme ſo zu erklären, daß man vorzüglich aus Dankbarkeit für die in Chriſtus

e) a. O. S. 20.

ſtus geoffenbarte Gnade Gottes gegen die ſündigen Menſchen, folglich zur Verherrlichung der in ihm geoffenbarten göttlichen Vollkommenheiten den Willen Gottes erfüllen ſoll [f]).

In demſelbigen Jahre, wo Töllner dieſes Buch herausgab, fieng Joh. Peter Miller, ein vertrauter Schüler Mosheim's, nach langem Widerſtande an, deſſen Sittenlehre der heiligen Schrift fortzuſetzen, welche er auch glücklich vollendete [g]). Er fuhr in dem alten Plane fort, ohnerachtet er ihn nicht ganz billigte. In dieſer Fortſetzung wurde das Werk gelehrter, mehr mit Literatur und Beiſpielen ausgeſtattet und ausgeſchmückt. Ein liebenswürdiger, humaner und ächt chriſtlicher Charakter und Sinn drückte ſich in dem ganzen Werke aus. Ein großer Reichthum von Erfahrungen und Beobachtungen, und die Früchte einer vielſeitigen, auch claſſiſchen und ſchönen Lectüre waren in demſelben vereinigt. Auf die Einwürfe der Gegner der chriſtlichen Moral war Rückſicht genommen. Zur Geſchichte der moraliſchen Dogmen waren Beiträge geliefert. Auf die Sitten, Meinungen, Denkarten des Zeitalters war ſorgfältige Rückſicht genommen. Von der andern Seite fehlte dieſer Fortſetzung allerdings nicht nur der edle Geſchmack, die Beredſam-

f) a. O. S. 18, 19.

g) VI. Theil. Halle und Helmſt. 1762. 2. Ausg. 1765. VII. Lpzg. 2. A. 1778. VIII. Gött. und Lpzg. 1767. IX – 1770. während dieſer Fortſetzung kam auch heraus: Miller's vollſtändiger Auszug aus den ſieben Theilen der Mosheimiſchen Sittenl. d. h. Schr. nebſt einem kurzen Abriſſe des 8. Theils. Halle und Helmſt. 1765.

ſamkeit und Eleganz des Mosheimiſchen Werks, ſondern auch das Treffende, Beſtimmte, Geordnete und Conſequente deſſelben und die Kunſt der moraliſchen Schriftauslegung, wodurch es ſich auszeichnete. Nur zu oft findet man, daß dieſer übrigens ſehr achtungswürdige und verdienſtvolle Moraliſt nicht genau bei der Sache bleibt, von welcher eigentlich die Rede iſt, Fremdes einmiſcht oder ſich in unerwartete Digreſſionen verliert, und weitſchweifig wird. Nachdem das ganze Werk vollendet war, gab Miller noch eine Einleitung in daſſelbe heraus [h]). Sie war zum größeren Theile philoſophiſch und erklärte die Lehren von der Glückſeeligkeit, von den Hauptbegriffen und Grundſätzen der Moral überhaupt, von den Erkenntniß- und Begehrungskräften, von Charaktern und Temperamenten. In der Einleitung in die chriſtliche Moral beſtimmte Miller die innere eigenthümliche Beſchaffenheit derſelben, erzählte ihre Schickſale, und unterſuchte die Lehre von den göttlichen Geſetzen und dem Gewiſſen. Man kann nicht ſagen, daß dieſes Buch ſehr logiſch diſponirt ſey, zum Theil enthält es auch Ergänzungen zu dem Werke ſelbſt. Die eigenen Grundſätze Miller's kann man am beſten, vollſtändigſten und kürzeſten aus ſeinem bald nachher herausgegebenen Lehrbuche ſehen [i]), welches nicht nur ein Auszug aus den größern Werken iſt, ſondern auf einmal die Prin-

h) Vollſtändige Einleitung in die theol. Mor. überhaupt und in die Mosheimiſche insbeſondere. Leipzig 1772.

i) Lehrbuch der ganzen chriſtlichen Moral zum allgemeinen Gebrauche. Leipz. 1773. 3. A. 1783.

Principien ſeiner theologiſchen Moral nebſt ihrer Anwendung überſchauen läßt. Man lernt dieſen Moraliſten ſogleich nach ſeiner Manier, nach ſeinen Grundſätzen, nach ſeinem Synkretismus, nach dem Eigenen ſeines Styls kennen, wenn man ihn ſagen hört, "er habe dieſem Buche dadurch die möglichſte Simplicität gegeben, daß es nichts anders, als eine Entwickelung oder Auflöſung dieſes ſo faßlichen und fruchtbaren Principiums ſeyn ſollte: Stimme ſtets mit dem Willen und den Abſichten Gottes überein, als deſſen Unterthan du ewig bleiben wirſt. Befördere dein mit der allgemeinen Glückſeeligkeit unzertrennlich verbundenes Wohl nur durch diejenigen Mittel und auf diejenige Art und Weiſe, welche Gott ſelber dir und allen Menſchen vorgeſchrieben hat. Du erkennſt aber ſeinen Willen überhaupt, wenn du durch den rechten Gebrauch deiner Vernunft auf die Natur und Verknüpfung der Dinge und auf die durch eine allgemeine Erfahrung bewährten Folgen freier Handlungen ſiehſt. Noch deutlicher aber offenbart dir Gott ſeinen Willen in der heiligen Schrift, ſowohl durch gemeſſene Vorſchriften, als auch durch den herrlichen Plan der Erlöſung Jeſu Chriſti und durch die daraus entſtandenen neuen Verhältniſſe. Jeder aber muß noch überdieß, um beſtimmen zu können, was er insbeſondere, und jetzt gerade, zu thun oder zu laſſen habe, nach dem bekannten Spruche: Deus loquitur nobiscum per circumſtantias rerum, eine kühle Ueberlegung anſtellen." Man ſieht hier die Vereinigung mehrerer Principien, welche dem Ganzen zum Grunde liegen, man kann daraus auch

ſchlie-

ſchließen, wie viel Philoſophie in daſſelbe verwebt iſt. Beſonders lehrreich ſind hier, wie in dem größern Werke, die Beſtimmungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen, wo insbeſondere das Schauſpiel, ſo wie es damals war und jetzt noch mehr iſt, aus guten Gründen durchaus verworfen, aber nicht für unmöglich erklärt wird, daß es verbeſſert und eine Schule der Sitten werde [k]).

Während Miller die Fortſetzung der Mosheimiſchen Sittenlehre herausgab, erſchien von Jer. Fridr. Reuß, einem ſehr einſichtsvollen, gebildeten und religiöſen Theologen zu Tübingen, eine in gutem lateiniſchen Style abgefaßte allgemeine theologiſche Moral [l]). Sie ſollte eigentlich theologiſch und chriſtlich ſeyn, alſo die Gründe der Tugenden und Pflichten von den göttlichen Vollkommenheiten und Abſichten überhaupt und insbeſondere von Chriſtus, dem Herrn, Erlöſer und Beſeeliger der Menſchen hernehmen. Sie ſollte den unvergleichlichen Vorzug der chriſtlichen Moral vor der philoſophiſchen durchaus ins Licht ſtellen. Sie ſollte alſo dem ſich verbreitenden moraliſchen Naturalismus, welcher ſich mit Schriftſtellen auszuſchmücken pflegte, entgegenarbeiten. Sie wollte zeigen, wie und warum auch die unvollkommene menſchliche Tugend Gott doch gefallen könne, und auf welche Weiſe wir die Kräfte zur Leiſtung des Gehorſams, welchen der

k) Sittenl. der heil. Schrift. VI. 356 ff. Lehrb. S. 171 ff.

l) Elementa theologiae mor., quibus, quae ad rectam pie beateque in Chriſto Jeſu vivendi rationem pertinent, generatim exponit. — Tub. 1767.

der durch Chriſtus verſöhnte Gott von denjenigen, die er zu Gnaden aufgenommen hat, fordert, erhalten. Sie erklärte die Natur des Glaubens, als des Princips des neuen geiſtlichen innern und äußern Lebens, mit großer Sorgfalt. Von der ewigen Seeligkeit, als der höchſten Beſtimmung des Menſchen und des Chriſten gieng ſie aus, zeigte, wie der Menſch derſelbigen theilhaftig werden könne, wie und wiefern der wahre Chriſt ſchon in dieſem Leben ſeelig ſey, wie er ſich eine Kenntniß des göttlichen Willens verſchaffen und ihn beobachten könne, erklärte nur die fundamentalen Tugenden und Pflichten des Chriſten und die Natur der wahren Gottſeeligkeit überhaupt. Zur Lieferung des ſpeciellen Theils hatte Reuß einige Hoffnung gemacht, aber er hat ihn nie geliefert. Das ganze Buch iſt mit großer Conſequenz und Concinnität geſchrieben. Die beſten philoſophiſchen und theologiſchen Moraliſten ſind mit Einſicht und Zweckmäßigkeit genützt und die eingeſtreuten exegetiſchen Bemerkungen ſind trefflich.

Auch die philoſophiſche Moral des Cruſius war darin ſchon genützt. Dieſer Mann war der Hauptgegner der Wolfiſchen Philoſophie, welche immer vielen Theologen die Religion von der Moral allzuſehr zu trennen ſchien. Cruſius ſetzte beide in eine unzertrennliche Verbindung und ſtellte es als höchſtes moraliſches Geſetz auf: Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes und der weſentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und

aller andern Geſchöpfe, was endlich den Verhältniſſen der Dinge, die er gemacht hat, gemäß iſt. Unter der natürlichen Moraltheologie verſtand er nur die Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, ob er gleich alle andere Pflichten gleichfalls als Pflichten gegen Gott betrachtete; den übrigen Theilen der philoſophiſchen Moral gab er andere Namen [m]). Noch nie hatte ein Philoſoph das Princip des Willens Gottes mit ſolchem tiefeindringenden Scharfſinne und ſolcher Conſequenz aufgeſtellt und durchgeführt. Cruſius bemächtigte ſich alſo durch philoſophiſche Forſchungen eines Princips, welches er auch in der chriſtlichen Moral vorfand und in ſeinem Werke über dieſelbe zum Grunde legte [n]), und dadurch unterſcheidet er ſich von andern Moraltheologen. Die Folge davon war die, daß dieſes Werk durchaus von religiöſer praktiſcher Philoſophie durchdrungen iſt. Hier verſtand er unter der Moraltheologie die nähere Erklärung der praktiſchen Lehren des Chriſtenthums, und betrachtete ſie als eine weitere und zwar praktiſche Ausführung eines Theils der Dogmatik. Er nahm nicht

m) S. m. Geſch. der philoſ. Mor. S. 76 ff. Den Cruſiuſiſchen Grundſätzen folgte in der Hauptſache der edle, um die deutſche Nation ſehr verdiente Gellert, in ſeinen Moraliſchen Vorleſungen, welche 1770. nach ſeinem Tode herauskamen, einem der wohlthätigſten und ſeegensreichſten Bücher, welches auch mir von meiner frühen Jugend an einen immer fortdauernden beſſernden und beruhigenden Eindruck geſchenkt hat.

n) Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der praktiſchen Lehren des Chriſtenthums. Leipz. I. 1772. II. 1772.

nicht nur den Wiedergebornen, ſondern jeden Menſchen als das Subject derſelben an, weil ſonſt nur ein Theil der Wiſſenſchaft erklärt und nicht alle praktiſche Materien der Dogmatik ausgeführt werden würden. Da Cruſius ein gemeinſchaftliches Princip für die philoſophiſche und theologiſche Moral hatte, ſo iſt es um deſto wichtiger, zu ſehen, wie er den Unterſchied zwiſchen beiden beſtimmte. Er betrachtet dabei die philoſophiſche zuerſt *in concreto* d. i. wie ſie bei den meiſten Menſchen angetroffen wird, und findet, daß ſie inſofern gar ſehr ſchlecht ſey, jedoch bei dem einen mehr, als dem andern, ſetzt aber hinzu, daß es ſchwer, wo nicht unmöglich ſey, auszumachen, was die Menſchen ohne irgend einen Antheil der Offenbarung an ihren Einſichten gewußt haben, indem immer ein göttlich Wort unter den Menſchen geweſen ſey und ſich unter ihnen fortgepflanzt habe, und die allgemeine Vorſorge für die Menſchen auch offenbarend ſey. Allein auch *in abſtracto* betrachtet findet er die philoſophiſche Moral geringer, als die geoffenbarte, und zwar deswegen, weil ſie weitläuftige und tiefgehende Beweiſe a priori fordert, indem die geoffenbarte durch Zeugniſſe a poſteriori lehrt, weil die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft durch ihr Bemühen und Nachdenken nicht zugleich die Kraft zur Ueberwindung des Böſen mittheilen, und weil die chriſtliche Moral neue Pflichten und Beweggründe hinzuthut. Uebrigens hält er das Studium der philoſophiſchen Moral für nothwendig, weil es zum Endzwecke des menſchlichen Verſtandes gehöre, über das Moraliſche nachzudenken, weil nicht Alles in der heiligen Schrift vor-

vorkomme, was für des gegenwärtige Leben nützlich ſey, weil die philoſophiſche Moral die ſyſtematiſche Erkenntniß der chriſtlichen befördere, weil man durch dieſelbige den natürlichen Zuſtand der Menſchen beſſer kennen und beurtheilen lerne, weil ſie endlich ein Vorbereitungsmittel ſey, rohe Leute zu reiferm Nachdenken und zur Beſſerung zu führen °). Das Ganze theilte er in einen allgemeinen und beſondern Theil ab. Dort handelte er von der Tugend überhaupt, vom menſchlichen Verderben und der Beſſerung, namentlich der Hülfe der göttlichen Gnade, der Reue, der Annehmung der Gnade und der Heiligung, hier aber trug er die chriſtliche Tugendlehre vor, handelte überhaupt von dem Gehorſam gegen Gott, als dem Grunde aller wahren Tugend im Gemüthe, gab Regeln zur beſondern Anwendung der allgemeinen Tugendlehren und ſtellte die verſchiedenen Gattungen der Pflichten dar. Will man das Originelle, Eigenthümliche, Vortreffliche dieſes Werks auszeichnen, ſo kommt man immer auf etwas Philoſophiſches, und dieſes auszuzeichnen, gehört hieher nicht und würde auch eine große Weitläuftigkeit veranlaſſen. Wo es auf Exegeſe und darauf ankömmt, die Uebereinſtimmung der philoſophiſchen Principien mit der moraliſchen Schriftlehre zu zeigen, iſt Cruſius nicht ſo neu und glücklich. Es verdient jedoch an ein paar Beiſpielen gezeigt zu werden, wie er durch ſeine Philoſophie gewöhnliche theologiſche Vorſtellungen milderte oder berichtigte, und dazu können die Lehren vom natürlichen Verderben und der Gnade am beſten dienen. Er nahm

o) a. O. I. 23-34.

nahm zwar ein angeborenes Böſes in der menſchlichen Natur an und wollte dieß nicht nur aus der Schrift, ſondern auch aus der Erfahrung und Geſchichte darthun, behauptete aber, daß es den Menſchen nur inſofern eine Schuld zuziehe und ihnen zugerechnet werde, als der Menſch daſſelbe nicht haſſe und unterdrücke, ſondern billige, und daß Gott die Fortpflanzung deſſelben nur darum zugelaſſen habe, weil Gott vorausgeſehen habe, daß alle Menſchen ſelbſt ſündigen und eben ſo, wie die erſten Menſchen, abweichen würden [p]). Unter der Gnade verſteht er eine Thätigkeit Gottes, wodurch die Beſſerung der Menſchen auf eine ſolche Art bewirkt wird, welche nicht in den ſich ſelbſt überlaſſenen Kräften ihrer Natur gegründet iſt. Er erklärt ſie für eine übernatürliche Hülfe Gottes, ſetzt aber hinzu, daß Gott dabei nicht durch eine unbedingte Anwendung ſeiner Allmacht, ſondern unter beſtimmten Bedingungen, welche von der menſchlichen Freiheit abhängen, wirke, daß Gott dabei auf eine der moraliſchen Natur des Menſchen angemeſſene Art verfahre, daß er den Willen nicht völlig und nothwendig beſtimme, daß der eigene freie Wille des Menſchen dabei thätig ſey, daß nicht alles übernatürliche Wirken ein Wunderwerk ſey; er läßt die zuvorkommende Gnade darin beſtehen, daß Gott durch ſeine Vorſehung die Schickſale der Menſchen ſo regiert, daß jedem nach ſeiner Lage Erweckungen zum Guten zu Theil werden, welche ihn auf das, was Gewiſſen, Vernunft und göttliches Wort lehren, aufmerkſam machen und zum Gehorſam gegen Gott antreiben. Er handelt die ganze Lehre von der Heiligung des Men-

p) a. O. I. 488.

Menſchen ſo ab, daß die menſchliche Freiheit gerettet wird [q]). In Anſehung der Sittlichkeit der Tänze, Spiele und Schauſpiele nimmt Cruſius nicht die ſtrengſte Parthie, urtheilt jedoch von den letzten, daß bloß eine idealiſche Möglichkeit vorhanden ſey, daß ſie ein unſchädliches und eines Chriſten würdiges Vergnügen ausmachen [r]). Dieſes Werk von Cruſius iſt noch lange nachher von andern Moraltheologen fleißig gebraucht, ausgezogen und zum Grunde gelegt worden [s]).

G. Leß zu Göttingen gab im Jahr 1777, eine chriſtliche Moral heraus, welche ſich durch verſchiedene Charaktere von den vorhergehenden Büchern dieſer Art auszeichnete [t]). Es läßt ſich nicht leugnen, daß in den Schriften der evangeliſchen Moraltheologen eine gewiſſe Laxität in verſchiedenen wichtigen Puncten herrſchend geworden war, namentlich in der Lehre von der Lüge, von der Reſtitution und der Sittlichkeit der Vergnügungen. Leß

q) a. O. I. 421 ff.

r) a. O. I. 110 ff.

s) J. F. Rehkopf Lehrbuch der chriſtlichen Moraltheologie zum Gebrauch akademiſcher Vorleſungen. Halle und Helmſtädt 1775. faſt nur ein Auszug. *H. G. Reichard* Initia disciplinae chriſtianae. Lipſ. 1784. S. F. N. Morus Akademiſche Vorleſungen über die theol. Mor. nach ſeinem Tode herausgegeben von E. F. T. Voigt. 3 Bde. Leipz. 1794 95. enthalten vieles aus Cruſius, vereinigen übrigens das Princip des Willens Gottes und der Glückſeeligkeit, und zeichnen ſich durch feine exegetiſche Bemerkungen aus, ſind aber nicht vom Verfaſſer ſelbſt zum Drucke ausgearbeitet worden.

t) Handbuch der chriſtl. Mor. und der allgemeinen Lebenstheorie für Aufgeklärtere. Gött. 1777. 1780. 1787.

Leß war darin beſtimmter und ſtrenger, und dazu wurde er theils durch eigene Denkweiſe, theils durch das Studium der moraliſchen Schriften ſtrenger reformirter Moraliſten, eines la Placette und Anderer, veranlaßt. Die gewöhnliche Eintheilung der Pflichten in Anſehung der Objecte verließ er, weil ſie Veranlaſſung gebe, daß man die Religion ganz oder größtentheils nur in Gottesdienſt und Andachtsübungen ſetze, und die Ausübung der Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen Andere von der Religion ausſchließe. Statt deſſen theilte er alle Pflichten in den äußeren und inneren Gottesdienſt ein — man ſieht von ſelbſt ein, in welchem Sinne und warum. Er kehrte alſo unter andern Ausdrücken zu einer Eintheilung zurück, welche man aus guten Gründen verworfen und gegen welche ſich Töllner ausdrücklich erklärt hatte. Auf Franzöſiſche und Engliſche Moraliſten nahm er Rückſicht, theils um ſie zu beuutzen, theils um ſie zu widerlegen. Als oberſtes Princip ſtellte er die Regel auf: Thue alles dasjenige, was das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft, wovon du ein Theil biſt, befördert, und vereinigte alſo nach Shaftesbury's Vorgang das Prinzip des Wohlwollens mit dem der Selbſtliebe. Das Buch ſollte zugleich zu akademiſchen Vorleſungen und zur Erbauung und Bildung aufgeklärter Leſer dienen. Darunter litt die wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Ordnung, der Ausdruck erhob ſich zuweilen bis zur Beredſamkeit und faſt bis zur Poeſie. Uebrigens wurde die Dogmatik für das Fundament der chriſtlichen Moral, und dieſe für vollſtändiger und kräftiger, als die natürliche, erklärt.

So urtheilte auch Tittmann [u]); aber er hielt ſich entfernter von der Philoſophie und näher an die Schrift. Nur aus den Vorſchriften und dem Muſter Jeſu wollte er ſeine Moral ableiten, Chriſtliche Tugend iſt ihm daher nicht bloß Fertigkeit im Guten, ſondern Fertigkeit nach den Geſetzen und dem Beiſpiele Jeſu, und dadurch erhält ſie einen hohen Werth und macht die Menſchen des Glücks empfänglich, welches er ihnen erworben hat und ertheilen will; die Sünde erklärt er zwar für ſtrafbar an ſich, vorzüglich aber deswegen, weil ſie von Chriſten und wider Chriſtus begangen wird, und das durch ihn erworbene Glück vernichtet. Dieſen Grundſätzen iſt der Verfaſſer in einem Zeitalter, wo man immer häufiger und weiter von denſelben abwich, beſtändig getreu geblieben. Die kritiſche Philoſophie giebt ihm in der letzten Ausgabe zu der Bemerkung Veranlaſſung, daß die chriſtliche Moral von der ſchlaffen Nachgiebigkeit einer leichtſinnigen und der allzugroßen Strenge einer überſpannten und raiſonnirenden Philoſophie gleich weit entfernt ſey, daß ſie zwiſchen beiden mitten inne gehe, und indem ſie den Menſchen von allen Seiten angreiſe und durch Motive von allerlei Art für das Gute zu intereſſiren ſuche, in ihren Beweggründen eben ſo wohl, als in ihren Vorſchriften, den Kräften und Bedürfniſſen der menſchlichen Natur zu allen Zeiten angemeſſener ſey, und mehr Weisheit, Tugend und Glückſeeligkeit wirken könne, als jede andere. Das Vergnügen der Tänze, Schauſpiele und Spiele gab dieſer Moraliſt unter billigen Bedingungen zu. Den gründlichen und geübten Exegeten, und den Schü-

u) Chriſtliche Moral. Leipz. 1783. 85. 94.

Schüler Erneſti's konnte man in dieſem Buche nicht verkennen. Bei den einzelnen Tugenden und Laſtern hatte er auch die Mittel und die Art, jene zu erwerben und dieſe zu vermeiden, ſorgfältig angegeben v).

Immanuel Kant's philoſophiſche Schriften kamen ſeit 1783. heraus. In dieſem Jahre erſchien die Kritik der reinen Vernunft zum erſtenmal. Sie lag lange im Publicum, ohne daß ſie viel geleſen wurde. Noch weniger dachte man daran, von dieſem originalen philoſophiſchen Werke für die theologiſchen Wiſſenſchaften Gebrauch zu machen. Im Jahr 1785. folgte die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und im Jahr 1788. die Kritik der praktiſchen Vernunft. Auch auf dieſe Schriften, welche für alle und jede Moral neue Anſichten eröffneten und neue Principien begründeten, wurde lange Zeit hindurch in der theologiſchen Moral keine Rückſicht genommen. Die Theologen wußten ſich Anfangs weder in die Grundſätze, welche von Allem, was bisher gegolten hatte, ſehr abwichen, noch in die Sprache, in welcher ſie vorgetragen waren, zu finden. Als Franz Volkm. Reinhard zu Wittenberg im Jahr 1788. ſein Syſtem der chriſtlichen Moral herauszugeben anfieng, ſelbſt als im Jahr 1790. der zweite Band, und bald nachher eine neue Auflage des erſten Bandes erſchien, war auf die kritiſche

v) Erneſti in der Abhandl. de diſciplina chriſtiana, welche in den Opusc. theol. p. 329 ſqq abgedruckt iſt, hatte darauf nachdrücklich gedrungen. Die Sache ſelbſt war nicht neu und die Abhandlung mehr aſcetiſch, als von wiſſenſchaftlicher und methodiſcher Brauchbarkeit.

tiſche Philoſophie noch keine Rückſicht von ihm genommen. Es wird alſo erlaubt ſeyn, von dieſem Syſteme noch vorher zu reden, ehe wir auf den Einfluß kommen, welchen die kritiſche Philoſophie auf die theologiſche Moral, und zwar in der Folge auch auf dieſes Syſtem gehabt hat.

Seit langer Zeit war in der evangeliſchen Kirche kein großes, ausgeführtes, mit mannichfaltiger Gelehrſachkeit ausgeſtattetes, den Fortſchritten und Bedürfniſſen des Zeitalters angemeſſenes Syſtem der chriſtlichen Moral erſchienen. Dieſes Geſchäft übernahm Reinhard mit großer Geſchicklichkeit und mit ausgezeichnetem Beifalle. Er nahm die großen Fortſchritte, welche man in der Pſychologie, Anthropologie und Geſchichte der Menſchheit gemacht hatte, zu Hülfe, und verpflanzte ſelbſt einen großen Theil dieſer Wiſſenſchaften in ſein Syſtem. Er zog die Moraliſten alter und neuer Zeiten und Völker, auch Griechen und Römer, ſorgfältig zu Rathe, und verband ihre Forſchungen und Entdeckungen, billigend, prüfend oder widerlegend mit ſeinem Syſteme. Neben der philoſophiſchen und theologiſchen Gelehrſamkeit offenbarte ſich ein ſyſtematiſcher Geiſt und ein beſtimmter, kräftiger und würdiger Ausdruck. Das Auszeichnende der chriſtlichen Sittenlehre ſchien ihm darin zu liegen, daß ſie eine von Gott bekanntgemachte Anweiſung zur Vervollkommnung des Menſchen d. h. zur Entwickelung und Ausbildung aller Kräfte ſeiner Natur, ein Mittel der vollkommenſten Erziehung des Menſchen ſey. Dieß hielt er auch für ihr oberſtes Princip und fand es in ihr weit beſſer, als in irgend einer philoſophiſchen

ſchen Sittenlehre. Er berief ſich darauf, daß Jeſus ſelbſt ein Muſter der höchſten Aehnlichkeit mit Gott aufgeſtellt habe, wozu ſich eine menſchliche Natur entwickeln kann, daß er ſelbſt verlangt habe, man ſolle durch möglichſt vollkommene Ausbildung ſeiner Kräfte Gott und ihm ſelbſt ähnlich werden, daß Gott als der Erzieher der Menſchen und die Lehre Jeſu als ein göttliches Mittel der Menſchenerziehung vorgeſtellt werde. Von dieſem Vollkommenheitsprincipe ſchien ihm ſelbſt das Gebot der Gottes- und Menſchenliebe abzufließen, deſſen Ausübung die herrlichſten Wirkungen in der Natur des Menſchen hervorbringe, mit allen Fähigkeiten und Trieben ſeines Weſens in einem gewiſſen Verhältniſſe ſtehe, und einen alles durchdringenden Einfluß auf den Menſchen in allen ſeinen Veränderungen und Verbindungen habe. Er legte alſo in das Chriſtenthum ſelbſt eine tiefe moraliſche Philoſophie, eine tiefe Menſchenkenntniß, eine gänzliche Angemeſſenheit zur menſchlichen Natur. Dieſer Geſichtspunct führte von ſelbſt dahin, in dieſes Syſtem eine Theorie von den natürlichen Anlagen des Menſchen zu verpflanzen, es durchaus mit Anthropologie auszuſtatten und überall zu zeigen, wie die chriſtliche Moral das Mittel ſey, den Menſchen nach ſeiner Beſtimmung auszubilden, ihm Glückſeeligkeit, Werth und Brauchbarkeit für die Welt mitzutheilen. Die Moraltheologie erklärte alſo Reinhard ſo, daß ſie die Wiſſenſchaft ſey, welche lehre, worin nach dem Unterricht Chriſti und der Apoſtel der höchſte Grad von Vollkommenheit beſtehe, den der Menſch in dieſem Leben erlangen könne, und durch welche Mittel und Uebungen er dazu gebildet werden ſoll.

Das

Das Verhältniß der Dogmatik und Moral beſtimmte er übrigens ſo, daß dieſe nur die Anwendung von dem mache, was jene über Gott, ſeine Rathſchlüſſe und Wohlthaten, und über unſere Beſtimmung lehre, daß beide Wiſſenſchaften nur in der Betrachtung, aber nicht der Sache nach getrennt werden können, daß die Glaubenslehre ohne Moral keinen Nutzen, und dieſe ohne jene keinen Grund habe, daß aber doch die Moral das Wichtigere ſey, weil in der Religion das Wiſſen ohne Geſinnung und That keinen Werth habe. Die Anlage ſeines Syſtems machte er ſo, daß er im erſten Haupttheile die natürlichen Anlagen und Fähigkeiten des Menſchen zur Vollkommenheit, ſo wie die mancherlei Verderbniſſe der menſchlichen Natur und die falſchen Richtungen ihrer Kräfte darſtellen, im zweiten von der chriſtlichen Vollkommenheit ſowohl überhaupt, als insbeſondere im Erkennen, Empfinden und Handeln reden, im dritten die allgemeinen Hülfsmittel, welche das Chriſtenthum zur Entwickelung und Veredlung unſerer natürlichen Kräfte und zur Verbeſſerung unſerer Fehler an die Hand giebt, erklären, und endlich im vierten die ganze Hervorbringung dieſer Verbeſſerung in unſerer Seele nach ihrem Anfange, ihren Veränderungen und Fortſchritten beſchreiben will. Nur die beiden erſten Haupttheile ſind bisher vollendet. Ich werde auf dieſes Syſtem nachher wieder zurückkommen.

Wenn Kant die Moral von der Vernunft, nicht von Gefühlen, Neigungen und Erfahrungen ableitete, wenn er ſie als eine ſtrenge Geſetzgebung der Vernunft darſtellte, wenn er von einer praktiſchen

tiſchen Vernunft ſprach, wenn er die Moral nicht auf Religion baute, ſondern ſie auf ihrem eigenen Grunde ruhen ließ, wenn er ihr eine ſo hohe, ja die höchſte Stelle unter allen menſchlichen Kenntniſſen anwies, wenn er ihr eine ſcharfe Beſtimmtheit und Strenge gab, ſo war alles dieß in ſeinem Zeitalter freilich ungewöhnlich, aber nicht neu. Man fand ſchon im Plato und in gewiſſen Scholaſtikern, bei Cudworth und Price ſolche Ideen. Von andern Seiten her aber waren ſeine moraliſchen Forſchungen völlig neu. Er ſtellte zuerſt eine moraliſche Metaphyſik auf, welche nicht bloß eine Wolfiſche allgemeine praktiſche Philoſophie war, ſondern die moraliſchen Ideen und Grundſätze a priori aus der reinen Vernunft ableitete. Dieſe Ideen betrachtete er nicht bloß, wie Andere vor ihm, als Abdrücke göttlicher Ideen, oder als göttliche Eingebungen, oder als Modos der göttlichen Subſtanz, ſondern als vollkommen freie und eigene Producte der praktiſchen Vernunft. Dieſe ſtellte er ſo ſehr als geſetzgebend und gebietend dar, und trennte ihre Ausſprüche ſo ſcharf von allem, was die Sinnlichkeit und Neigung in dem Menſchen verlangt, als vorher noch nicht geſchehen war. Sie ſelbſt machte er zum höchſten Princip der Moral. Rein vernünftig zu handeln, allen Handlungen die Form der Vernunft zu geben, ſeine ganze Natur durch Vernunft zu beherrſchen, oder, da die Vernunft durchaus auf das allgemeine dringt und die Allgemeinheit eine nothwendige Eigenſchaft jedes Moralgeſetzes iſt, nach allgemeinen Geſetzen zu handeln, welche für Alle gelten und allgemein ausführbar ſind, erklärte er für die höchſte moraliſche Regel alles menſchlichen

Handelns. Dieſe reine praktiſche Vernunft machte er zum Beweggrunde und zur urſprünglichen Triebfeder aller reinmoraliſchen Handlungen. Schon die Ueberzeugung, daß etwas vernünftig, an ſich gut ſey, ſollte ſtark genug ſeyn, den Menſchen mit Ausſchluß aller andern Triebfedern zu Handlungen zu beſtimmen. Ein Gefühl ſollte freilich wahrhaft tugendhaften Handlungen vorhergehen, ein Gefühl der Unluſt, Einſchränkung und Niederſchlagung in unſerer ſinnlichen Natur, und ein Gefühl der Erhebung und Selbſtachtung, ſofern wir als vernünftige Weſen unſere Würde und Freiheit behauptet haben, aber auch dies Gefühl ſollte durch unſere reine Vernunft bewirkt werden. Bei einer ſolchen reinen Sittlichkeit, welche die Vernunft von uns fordert und zu welcher wir uns eben deswegen auch müſſen erheben können, ſollte die Freiheit als etwas Reales vorausgeſetzt und geglaubt werden. Dieſe Sittlichkeit ſollte das abſolute, höchſte Gut ſeyn, in Verbindung mit Glückſeeligkeit aber, welche wir als empfindende Weſen bedürfen, auf welche wir Anſprüche haben und welche von rechtswegen der Tugend zugehört, das vollſtändige Gut für uns. Wie aber Sittlichkeit und Glückſeeligkeit in Harmonie kommen können, und wie unſere Sittlichkeit, was doch zu ihrer Natur gehört, ins Unendliche fortſchreiten könne, ſollte nur alsdann eingeſehen werden können, wenn ein Gott und ein ewiges Leben iſt, und eben deswegen ſollte beides als Poſtulat der praktiſchen Vernunft geglaubt und auf dieſe Art Religion auf Moral gebaut werden. Nachdem die Moral ſich zur Religion erhoben hat, ſollte ſie nun zugleich als eine göttliche Geſetzgebung in hoher Majeſtät erſcheinen.

Kant ſelbſt ſprach in ſeinen Schriften mehrmals von der Religion und Moral des Chriſtenthums mit großer Verehrung. Er ſchrieb dieſem große Verdienſte um die Religions- und Moralphiloſophie zu und deutete ſelbſt hie und da auf die Uebereinſtimmung ſeiner ſittlichen Grundſätze mit der chriſtlichen Moral hin. Es iſt nicht nur für die Sache ſelbſt, ſondern auch für die Geſchichte wichtig, ihn ſelbſt hierüber zu vernehmen. "Die wunderſame Religion des Chriſtenthums, ſagt er, hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philoſophie mit weit beſtimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn ſie einmal da ſind, von der Vernunft frei gebilligt und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl von ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen [w]). Eine größere Bearbeitung ſittlicher Ideen, die durch das äußerſt reine Sittengeſetz unſerer Religion nothwendig gemacht wurde, ſchärfte die Vernunft auf Gott durch das Intereſſe, das ſie an denſelben zu nehmen nöthigte [x]). Man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangeliums mit aller Wahrheit nachſagen, daß es zuerſt, durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber auch durch Angemeſſenheit deſſelben mit den Schranken endlicher Weſen, alles Wohlverhalten der Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen und dem Eigendünkel ſowohl als der Eigenliebe Schranken der

w) Kritik der Urtheilskraft S. 462.

x) Kritik der reinen Vernunft S. 845 f.

der Demuth geſetzt habe [y]). Er erwies aus den Reden Jeſu ſelbſt, daß in dem Chriſtenthum eine vollſtändige vernünftige Moral enthalten ſey. Er berief ſich auf die Lehren Jeſu, daß nur reine moraliſche Herzensgeſinnung den Menſchen Gott wohlgefällig machen könne, daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde, daß Heiligkeit das Ziel ſey, wohin der Menſch zu ſtreben habe, daß man durchaus die ſtrengſte Wahrhaftigkeit beobachten müſſe, und daß der Eid der Achtung für die Wahrheit ſelbſt Abbruch thue, daß der natürliche böſe Hang des Herzens ganz umgekehrt werden, daß man ſeine reinen Geſinnungen auch durch Thaten beweiſen, daß man das Gute frölich ausüben ſolle, daß man zwar Belohnung für das Gute erwarten dürfe, es aber nicht um des Lohns willen, ſondern aus Pflicht ausüben ſolle [z]). Er berief ſich auch darauf, daß Jeſus das Gebot, Gott und den Nächſten als ſich ſelbſt zu lieben, oben anſtelle, und erklärte ſich darüber ſo: "Es iſt bloß die praktiſche Liebe, die in jenem Kern aller Geſetze verſtanden wird. Gott lieben heißt: ſeine Gebote gern thun, den Nächſten lieben heißt: alle Pflichten gegen ihn gern ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, ſondern bloß darnach zu ſtreben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gern thun ſoll, iſt in

y) Krit. d. prakt. Vern. S. 154.

z) Relig. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 239 ff.

in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gern zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig ſeyn, und thun wir es zwar, aber eben nicht gern, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz, ein Gebot, welches dieſe Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Geſinnung zuwider wirken würde. Jenes Geſetz aller Geſetze ſtellt alſo, wie alle moraliſche Vorſchriften des Evangeliums, die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, ſo wie ſie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen [a]). Anderswo erklärt er ſich ſo: "Jeſus faßt alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zuſammen, welche ſowohl das innere, als das äußere moraliſche Verhältniß in ſich begreift, nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthſchätzung derſelben d. i. liebe Gott, den Geſetzgeber aller Pflichten, über alles, 2) in einer beſondern Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu andern Menſchen betrifft: liebe einen jeden als dich ſelbſt d. i. befördere ſein Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen, welche Gebote nicht bloß Tugendgeſetze, ſondern Vorſchriften der Heiligkeit ſind, der wir nachſtreben ſollen, in Anſehung deren aber die bloße Nachſtrebung Tugend iſt. Er ſetzte noch hinzu,

a) Krit. d. prakt. Vern. S. 147 f. Vergl. noch S. 229 f.

zu, daß die chriſtliche Moral ihre Lehren überdieß durch das muſterhafte Beiſpiel ihres Urhebers anſchaulich mache" [b]). Daß ein ſo großer und erhabener Moralphiloſoph im Chriſtenthum, und zwar mehr als in den philoſophiſchen Syſtemen Reinheit der ſittlichen Grundſätze fand, konnte ihm nicht anders als zur Ehre gereichen, und hätte die Aufmerkſamkeit der Moraltheologen auf dieſe reine Vernunftmoral richten müſſen, wenn ſie es nicht auch ſchon ohne dieß durch ſich ſelbſt hätte thun können.

Dieß geſchah denn auch. Bartels ſuchte die Uebereinſtimmung der chriſtlichen Moral mit der Moral der reinen Vernunft noch mehr ins Licht zu ſetzen und jene auf dieſe Art wider ihre Gegner zu vertheidigen [c]). Tieftrunk ſuchte zu zeigen, daß der einzigmögliche Zweck Jeſu dahin gegangen ſey, eine reinvernünftige Moral und eine moraliſche Religion zu gründen [d]). Joh. Wilh. Schmid ſuchte zu beweiſen, daß der Geiſt der Sittenlehre Jeſu kein anderer, als die reine Vernunftmoral ſey, daß ihr durchaus das reine Vernunftprincip zum Grunde liege, daß Jeſus keine andere Abſicht gehabt habe, als an die Stelle der Jüdiſchen Religionsverfaſſung eine Religion und Moral des Geiſtes und Herzens für alle Menſchen zu ſetzen und eine moraliſche Kirche zu errichten, und daß alles Uebrige, was er gelehrt und ver-

b) Religion S. 242. 246.

c) Ueber den Werth d. Sittenl. Jeſu I. 230 ff.

d) Einzig möglicher Zweck Jeſu aus dem Grundgeſetze der Religion entwickelt. Berlin 1789. 2. A. 1793.

veranſtaltet habe, nicht weſentlich ſey, ſondern bloß zur äußern Form und Einkleidung, und als Mittel der erſten Einführung ſeiner Lehre gedient habe [e]). Nach denſelben Ideen ſchrieb er nicht nur ein paar Lehrbücher der chriſtlichen Moral [f]), ſondern fieng auch an, ſie in einem größern Syſteme zu bearbeiten [g]). Ammon [h]), Vogel [i]), Lange [k]), und Andere folgten mit Lehrbüchern nach, welche nach denſelbigen Grundſätzen geſchrieben, und bei welchen zum Theil auch die von Kant im Jahr 1797. herausgegebenen Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre benutzt waren. Von der andern Seite erhoben ſich auch ſtarke Widerſprüche nicht nur wider die Wahrheit der Kantiſchen Grundſätze, wovon eigentlich hier nicht die Rede ſeyn kann, ſondern wider eine ſolche Anwendung derſelben in der chriſtlichen Moral und wider die vorgegebene Uebereinſtimmung beider. Döderlein

e) Ueber den Geiſt der Sittenlehre Jeſu und ſeiner Apoſtel. Jena 1790.

f) Theologiſche Moral. Jena 1793. Lehrbuch der theologiſchen Moral für akademiſche Vorleſungen. Jena 1794.

g) Chriſtl. Moral wiſſenſchaftlich bearbeitet I. Jena 1797. Von einem Ungenannten fortgeſetzt II. 1800. III. 1804.

h) Die chriſtl. Sittenl. nach einem wiſſenſchaftlichen Grundriſſe zunächſt für ſeine Vorleſungen entworfen. Gött. und Erlang. 1795. 2. A. 1798.

i) Lehrbuch der chriſtl. Moral. Nürnb. und Altdorf. 1803. Compendium der theol. Mor. — 1805.

k) Syſtem der theol. Moral. Leipz. und Roſtock 1803. Seiler's Moral der Vernunft und der Bibel. Erlangen 1799. iſt für die Jugend und für die obern Claſſen der Gymnaſien beſtimmt, und trägt die reinern Grundſätze mit muſterhafter Popularität und Kürze vor.

lein in ſeinem akademiſchen Lehrbuche [l]), Maaß in einer Schrift über die Aehnlichkeit der chriſtlichen mit der neueſten philoſophiſchen Sittenlehre [m]), Reinhard in einer neuen Ausgabe ſeines Syſtems [n]) ſtanden dawider auf, und auch Ammon trat ſpäterhin [o]) auf ihre Seite. Von beiden Seiten wurde unſtreitig viel Geiſt, Scharfſinn und Gelehrſamkeit aufgewandt, und mitten unter Widerſprüchen und Streitigkeiten, welche zum Theil ſehr lebhaft wurden, wurde man doch über gewiſſe Puncte einig, und man kann nicht leugnen, daß durch den Einfluß der kritiſchen Philoſophie für die Anſicht und die wiſſenſchaftliche Bearbeitung der chriſtlichen Sittenlehre ein Gewinn herauskam, welcher nicht nur nicht einſeitig war, ſondern auch auf beide entgegengeſetzte Partheien ſelbſt fiel. Es kann nicht hieher gehören, von allen dieſen Schriften hier ausführlichen Bericht zu erſtatten, noch weniger den Streit zu entſcheiden. Die Schriften ſind in den Händen derjenigen, welche ſich für die Sache ſelbſt intereſſiren, und das Urtheil über Dinge, welche noch ſo neu ſind, mag der Nachwelt überlaſſen bleiben. Es wird genug ſeyn, wenn hier im Allgemeinen gezeigt wird, was man von beiden Seiten eigentlich wollte, wie man die Einſtim-

l) Kurzer Entwurf der chriſtlichen Sittenlehre zum Gebrauch für Vorleſungen. Jena 1789. 2. A. 1794.

m) Leipz. 1791.

n) I. Th. Wittenb. und Zerbſt 1797.

o) Neues Lehrbuch der religiöſen Moral und der chriſtlichen insbeſondere. Gött. 1800. Vollſtändiges Lehrbuch der chriſtlich-religiöſen Moral. Gött. 1806.

ſtimmung oder den Widerſpruch der chriſtlichen und philoſophiſchkritiſchen Moral darzuthun ſuchte, und was die gemeinſchaftliche Wirkung der letzten auf beiden Seiten war.

Diejenigen, welche auf der einen Seite ſtanden, waren deswegen, wie ſich vermuthen läßt, nicht in allen Stücken einig. Sie ſtimmten darin überein, daß der reinen praktiſchen Vernunft der Primat in der Moral überhaupt gebühre, daß ſie alſo auch in oberſter Inſtanz über jede ſich als geoffenbart ankündigende, folglich auch über die chriſtliche Moral zu richten habe, und daß dieſe ſich lediglich durch ihre Uebereinſtimmung mit der Vernunft als wahr und göttlich legitimiren könne. Sie legten aber ein großes Gewicht darauf, daß das Chriſtenthum, ohne Philoſophie zu ſeyn, doch mehr mit der reinen Vernunftmoral übereinſtimme, als ſelbſt die vorzüglichſten Moralphiloſophieen des Alterthums, als die Epikureiſche, Stoiſche, Platoniſche und Ariſtoteliſche, und daß ſie das vornehmſte Mittel geweſen ſey, ihr einen größern Eingang und ſchnellern Fortgang unter den Menſchen zu verſchaffen, und daß ſie auch noch jetzt zu dieſem Zwecke am brauchbarſten ſey. Einige aber ſuchten die durchgängige Uebereinſtimmung der kritiſchen Moralphiloſophie mit der chriſtlichen Moral darzuthun, natürlich mit dem Unterſchiede, daß jene wiſſenſchaftlich und ſyſtematiſch, dieſe aber populär war. Andere fanden, daß ſich beide wirklich in gewiſſen Punkten widerſprechen, und wollten daher die chriſtliche Moral durch die Vernunftmoral weiter führen, reinigen und vervollkommnen, ohne ſie deswegen aufheben zu wollen. Einige fanden

in

in der chriſtlichen Moral ein Mehreres, als in der Vernunftmoral, in den allgemeinen Grundſätzen aber volle Uebereinſtimmung, und jenes Mehrere wollten ſie als weſentlichen und unterſcheidenden Charakter der chriſtlichen Moral doch beibehalten wiſſen. Einige fanden den höchſten reinvernünftigen Grundſatz der chriſtlichen Moral ausdrücklich im N. T., nur bald in dieſem, bald in jenem Ausſpruche, vorzüglich in dem Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe, oder in dem: vollkommen zu werden, wie Gott, welche Gebote ſie aber wiederum verſchieden auslegten, Andere aber behaupteten, die chriſtliche Moral beruhe nur auf dieſem höchſten Grundſatze und enthalte viele Spuren von demſelben, gebe ihn aber nirgends ausdrücklich und beſtimmt für den oberſten aus, wozu ſie auch als populäre Moral gar keine Urſache gehabt habe.

Die Gründe, mit welchen man die Uebereinſtimmung der reinvernünftigen und chriſtlichen Moral vertheidigte, ſind folgende: Alle allgemeineren Vorſchriften der chriſtlichen Moral, daß man Gott und den Nächſten als ſich ſelbſt lieben, daß man andern thun ſoll, was wir wollen, daß ſie uns thun, daß man vollkommen werden ſoll, wie Gott, daß man ſich als Glied eines Körpers, als Mitbürger eines Reichs Gottes betragen, daß der Geiſt über das Fleiſch bei uns herrſchen ſoll, fließen aus dem Vernunftprincipe von ſelbſt ab oder drücken es auch zum Theil auf eine populäre Weiſe aus. Sie enthält gar keine poſitive, ſondern bloß moraliſche Vorſchriften, einige ſtatutariſche Verordnungen ausgenommen, welche zur erſten Einführung derſelben nothwendig waren, und bloß zur

Conſtitution einer Kirche gehören, aber keine moraliſche Verbindlichkeit haben. Sie legt allein der Tugend einen innern abſoluten, ewigen Werth bei. Sie trägt ihre Vorſchriften meiſt kategoriſch vor, ohne auf eine dadurch zu erreichende Abſicht zu ſehen. Sie verlangt, daß man das Gute bloß aus Schuldigkeit, nicht um des Lohns willen, und aus reinem Herzen thun ſoll, und wenn ſie ſinnliche Beweggründe gebraucht, ſo geſchieht es nur um der Schwächern willen und um die rohe Sinnlichkeit durch feinere und höhere Freuden niederzuſchlagen. Sie ſteht in der engſten Verbindung mit der Religion, ohne auf dieſelbe gebaut zu ſeyn, vielmehr reinigt ſie ſelbſt die Religion. Sie macht Tugend zur unerlaßlichen Bedingung wahrer Glückſeeligkeit, ſtellt dieſe als Belohnung Gottes und beide als das vollendete Gut dar. Sie enthält die erhabenſten Begriffe von der innern Würde des Menſchen, und gebraucht dieſe als Beweggrund, die Pflichten gegen ſich ſelbſt und Andere auszuüben. Sie unterſagt aufs ſtrengſte jede Unwahrheit und Lüge, auch den Eidſchwur, wie die reine Vernunftmoral.

Die Gründe, welche von der andern Seite entgegengeſtellt wurden, müſſen nun gleichfalls angeführt werden. Döderlein fand den Kantiſchen Grundſatz eben ſo wenig, als irgend einen andern hinreichend, um das ganze Syſtem der Pflichten des Menſchen und des Chriſten daraus abzuleiten. Er hält auch einen ſolchen Grundſatz überhaupt nicht für nothwendig, und befürchtet ſelbſt, daß eine ſolche Allgemeinheit ein ſolches Princip einem großen Theile der Menſchen dunkel, die Ableitung der einzelnen Pflichten ſchwer und verwickelt, im

Ge-

Gebrauche unſicher, und ohnehin das Beſtreben, die einzelnen Pflichten zu erklären, zu beſtimmen und zu beweiſen, nicht überflüſſig machen möchte. Er hält es der Moralität zuträglich, daß der Menſch mehrere Mittel habe, ſeine Pflicht mit Sicherheit und Ueberzeugung zu lernen, und daß ihn auf dem Wege der Tugend Erfahrung, Vernunft und Offenbarung vereint und harmoniſch zur Vollkommenheit führen. Daß Jeſus durch das allgemeine Princip der Socialpflichten Math. 7, 12. das reine Vernunftprincip nicht beſtätige, ſcheint ihm keines Erweiſes zu bedürfen. Und von dem Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe ſagt er, daß wenn Jeſus und Paulus es für das Hauptgeſetz erklären, ſie nicht die Abſicht haben, ein allgemeines Princip der Erkenntniß feſtzuſetzen, und daß Liebe ſchon moraliſche Kenntniſſe vorausſetze [p]). Stärkere Gegengründe wurden von Andern vorgebracht. Man proteſtirte wider das oberſte Anſehen der Vernunft in der Moral. Man bemerkte, daß es in dem Begriffe jeder Offenbarung und der chriſtlichen insbeſondere liege, daß ſie Dinge enthalte, die auf Autorität angenommen werden müſſen, die man für Pflicht anſehen ſoll, weil ſie das Zeugniß und den Befehl Gottes für ſich haben,

p) Döderlein's Entwurf zeichnete ſich durch Gedrängtheit und Auswahl aus. Popularität und Religioſität betrachtete er als die eigenthümlichſten Charaktere der chriſtl. Moral, und zwar die letzte ſo, daß ſie die Tugend auf den Glauben an Gott, ſeine Oberherrſchaft und Vergeltung gründe. Uebrigens beobachtete er die alte Methode, wenn er die Geſinnung des Chriſten nach allen ihren Theilen und Objecten, und die Aeußerung dieſer Geſinnung in zwei beſondern Theilen abhandelte.

ben, daß alſo die Offenbarung den Umfang unſers Wiſſens über die Grenzen unſers natürlichen Erkenntnißvermögens hinaus erweitern wolle und von unſerer Vernunft fordere, dieſe Erweiterung ihrem Schöpfer zu glauben, wenn ſie auch jetzt zu ihrer Begründung nichts aus ſich ſelbſt hernehmen kann. Daraus ſchloß man die Unvereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit der chriſtlichen Moral. Man bemerkte insbeſondere, daß jene Philoſophie keine andere moraliſche Vorſchrift gelten laſſe, als welche die Vernunft ſich ſelbſt gebe, daß ſie alſo die geoffenbarte chriſtliche Moral für eine Heteronomie erklären müſſe. Man führte an, daß Jeſus und die Apoſtel die Moral durchaus auf Religion bauen, daß ſie von den ſinnlichen Beweggründen einen ſehr ſtarken, häufigen und mannichfaltigen Gebrauch machen, daß ſie eine Tugend voll Glauben und Gefühl, nicht aber eine kalte, gefühlloſe Vernunfttugend fordern, daß ſie lehren, der Menſch könne ſich nicht durch eigene Kraft beſſern, ſondern nur durch den gnädigen Einfluß Gottes gebeſſert werden, daß ihre Sittenlehre ganz von der Glaubenslehre durchdrungen iſt, daß ihre Moral als populäre und für alle Menſchen beſtimmte Lehre nicht reine Vernunftmoral ſeyn könne, daß ſie der menſchlichen Natur angemeſſener, wirkſamer und vielſeitiger ſey, als die der kritiſchen Philoſophie.

Und doch hat die Kantiſche moraliſche Metaphyſik und Tugendlehre eine ſo große und durchgreifende Revolution hervorgebracht, daß ihre Folgen ſelbſt auch bei ihren Gegnern unter den Moraltheologen ſichtbar wurden, und daß auch ſie ihr

von

von gewiſſen Seiten Gerechtigkeit wiederfahren laſſen. Reinhard geſteht [q]), aus dieſer Philoſophie viel gelernt zu haben und durch ſie auf ſo vielerlei Mängel der vorigen Auflagen ſeines Syſtems aufmerkſam gemacht worden zu ſeyn, daß er nicht umhin gekonnt habe, vieles genauer zu entwickeln, anders zu ſtellen und beſſer zu erweiſen, auch manches ganz Mangelnde zu ergänzen. Selbſt ſein Vollkommenheitsprincip ſuchte er durch das reine Vernunftprincip genauer zu beſtimmen [r]). Ammon geſteht zu, daß die Kantiſche Metaphyſik der Sitten den moraliſchen Forſchungsgeiſt geweckt, über Menſchengröße und Menſchenwürde vortreffliche Ideen in Umlauf gebracht, und einzelne ſtreitige Pflichten in ein neues und helles Licht geſetzt habe [s]). Man kann aber noch mehr von ihr ſagen. Als ſie bekannt wurde, war es ganz gewöhnlich geworden, die Moral überhaupt und die chriſtliche insbeſondere als eine Glückſeeligkeitslehre zu behandeln, wodurch ſie alle Reinheit, Feſtigkeit und Moralität verlor [t]). Kant widerlegte dieß

q) Syſtem 3. A. Vorr. S. XXXVI f.

r) a. O. S. 272. 278 f.

s) Neues Lehrb. Vorr. S. IV.

t) J. D. Michaelis hatte doch in ſeinen von mir herausgegebenen Vorleſungen über die Moral. Gött. 2 Thle. 1792. das Princip aufgeſtellt: Suche die ausgedehnteſte Glückſeeligkeit zu befördern, und demſelben nur inſofern Verbindlichkeit zugeſchrieben, als Gott unſere Glückſeeligkeit wolle. Uebrigens ſuchte er in dieſen Vorleſungen die bibliſche Moral durch die philoſophiſche zu beſtätigen und ſchrieb jener eine größere Gewißheit der Pflichten, eine ſtärkere Verbindlichkeit, kräftigere und mehrere Beweggründe als Vorzüge zu. Das

dieß Syſtem völlig, nahm ihm ſelbſt bei ſeinen meiſten Gegnern ſein Anſehen, und erwies dadurch auch der theologiſchen Moral einen großen Dienſt. Er lehrte auch diejenigen, welche ihr als einer geoffenbarten Moral die Vernunft unterordneten, ihre Vernunftmäßigkeit beſſer erweiſen, und ſtellte die Reinheit und Erhabenheit ihrer allgemeinen Ausſprüche in ein neues Licht. Er gab den Unterſuchungen über dieſelbe aufs neue Leben und Schwung, und hob ſie in demſelbigen Grade, in welchem er überhaupt die Moral als die Seele alles menſchlichen Wiſſens, Philoſophirens und Lebens hob.

Joh. Ernſt Chriſt. Schmidt's Lehrbuch enthält eigentlich eine philoſophiſche Sittenlehre, gleichfalls eine Frucht der durch die kritiſche Philoſophie neu aufgeregten philoſophiſchen Forſchungen, mit wenigen Rückſichten auf die chriſtliche Moral [u]). Ueber das Allgemeine derſelben kommt nichts vor, als daß die Gewißheit von dem Sittengeſetze, die durch die Erhebung zur Sittlichkeit allein entſtehe, dem N. T. ſo wenig fremd ſey,

Das Buch enthält mehrere originale Gedanken und iſt in manchen Punkten ſtrenge, namentlich in dem der Lüge. Bahrdt in dem Syſteme der moraliſchen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Chriſten und Nichtchriſten lesbar I. und II. Th. 3. A. Berlin 1791. III. Riga 1792. behandelte auch die Moral des Chriſtenthums als Glückſeeligkeitslehre. Sein früher herausgegebenes: Syſtem der Moraltheologie. Erfurt 1770. ruht gleichfalls auf dem Fundamente der Glückſeeligkeit, iſt aber noch ſehr dogmatiſch und orthodox. S. Erneſti neueſte theol. Btbl. I. 327 ff.

u) Lehrbuch der Sittenlehre mit beſonderer Hinſicht auf die moraliſchen Vorſchriften des Chriſtenthums. Gießen 1799.

ſey, daß es vielmehr die Wahrhaftigkeit ſeiner Lehren darauf gründe, und daß die chriſtliche Sittenlehre dem Menſchen offenbar das Ziel vorſtecke, der Gottheit nachzuahmen oder nach abſoluter Vollkommenheit zu ſtreben, welches auch das Princip aller Sittenlehre ſey.

Caſuiſtik findet man faſt nur noch in theologiſchen Bedenken, und Myſtik in aſcetiſchen Schriften.

Drittes Kapitel.

Geſchichte der chriſtlichen Moral in der katholiſchen Kirche.

Auch in dieſer Periode iſt die katholiſche Kirche die reichſte und fruchtbarſte an moraliſchen Schriftſtellern. Dieſe theilen ſich immer noch in die Hauptclaſſen der Jeſuitiſchen, der Janſeniſtiſchen, derjenigen, welche ſich an die herrſchende Kirchenmoral halten, und der myſtiſchen. Dieſer Unterſchied hört zwar niemals gänzlich auf, allein der Jeſuitismus, Janſenismus und Myſticismus verlieren nach und nach ihre alte Kraft und Lebendigkeit, und treten nicht mehr in ſo ſchneidenden Verſchiedenheiten hervor. Dafür aber treten jezt andere merkwürdige Veränderungen ein. Die römiſchkatholiſche Moral macht ſich nach und nach immer mehr von der alten Scholaſtik und Caſuiſtik, ſowohl in Form als in Materie los. Andere philoſophiſche Syſteme, welche

welche im Schooße der proteſtantiſchen Kirche entſprungen ſind, gewinnen großen Einfluß auf die Schriften der Moraltheologen. Auch die Schriften proteſtantiſcher Theologen werden von ihnen genützt. Ihre Syſteme werden einfacher, verſtändlicher, praktiſch brauchbarer. Sie ziehen von den Fortſchritten der philoſophiſchen und theologiſchen Wiſſenſchaften Gewinn. Sie werden häufig in den Landes-Sprachen geſchrieben, und in einem beſſern Geſchmacke vorgetragen. Sie wählen mehr das Intereſſante und Wichtige aus, und ſchmelzen aus dicken Folianten in kleinere Bände zuſammen. Sie erheben ſich mehr zur allgemeinen Wiſſenſchaft, ſtatt daß ſie vorher mehr caſuiſtiſche Anweiſungen für Beichtväter waren. Sie trennen ſich mehr von andern verwandten Wiſſenſchaften. Für das, was ſie abgeben, nehmen ſie neuen, beſſern Stoff in ſich auf. Bei allem dieſem aber wird, wie ſich vermuthen läßt, das Anſehen der Tradition in der Moral beibehalten, nur wird die Tradition ſelbſt ärmer und ihr Anſehen ſinkt unvermerkt.

Die Jeſuiten gaben es immer mehr auf, die Moral in großen caſuiſtiſchen Werken nach Belieben zu drehen und zu winden. Dieſer Kunſtgriff verlor nicht nur ſeine Kraft, ſondern wurde ihnen, wie ſie wohl fühlten, äußerſt nachtheilig. Der Orden ſelbſt glaubte ſeine alten ausſchweifenden Grundſätze beſchränken zu müſſen, ſo weit es, ohne ſich zu ſehr zu compromittiren, geſchehen konnte. Man lieſt in den Acten der fünften Generalcongregation deſſelben folgendes: Da die Congregation erfahren hat, daß einige Perſonen glauben, die Geſellſchaft Jeſu habe

gleich-

gleichſam durch Einſtimmigkeit aller ihrer Mitglieder ſich vorgeſetzt, die Meinung der Lehrer zu vertheidigen, welche behaupten: daß es erlaubt ſey, der weniger probablen, aber der Freiheit günſtigen Meinung zu folgen, und die mehr probable und mit dem Gebote übereinſtimmende Meinung zu verlaſſen — ſo hat ſie für gut gefunden, zu erklären, daß die Geſellſchaft niemals verhindert hat, noch auch jetzt verhindert, daß diejenigen, welchen die entgegengeſetzte Meinung beſſer ſcheint, ſie lehren mögen. Verworfen wurde alſo zwar der Probabilismus nicht, aber man durfte doch das Gegentheil von einem ſeiner verkehrteſten Sätze lehren. Dieſer Erlaubniß hatten ſich ſchon im Anfang des 17. Jahrhunderts mehrere Jeſuiten bedient [v]); ſie fanden aber wenige Nachfolger, bis am Ende des Jahrhunderts ſelbſt der Ordensgeneral Gonzalez wider den Probabilismus ſchrieb, übrigens den Mitgliedern der Geſellſchaft die Freiheit ließ, auch das Gegentheil zu vertheidigen. Bald im Anfange des 18. Jahrhunderts aber traten zwei bedeutende Jeſuitiſche Schriftſteller als Gegner des gewöhnlichen Probabilismus auf, ohne jedoch allen und jeden Probabilismus zu verwerfen. Gisbert, Profeſſor zu Touloufe, unterſuchte dieſe Materie wirklich mit viel Scharfſinn [w]). Er zeigt zwei Sät-

v) *Ferd. Ribellus* de Juſtitia et Jure. 1601. T. I. *Camitoli* Quaeſt. mor. 5. *Andr. le Blanc* Candidus Philaleth.

w) L'antiprobabiliſme — Paris 1703.

Gattungen des Probabilismus an, welche ihm gleich verhaßt ſind. Der eine iſt der ſtrengere, welcher die Probabilität des Geſetzes wider die Freiheit, der andere der laxere, welcher die Probabilität der Freiheit wider das Geſetz geltend macht. Er ſelbſt nimmt einen andern Probabilismus an. Um ſich über dieſen deutlich erklären zu können, deſinirt er die wahre Probabilität, welche der Gegenſtand deſſelben iſt, ſo, daß ſie eine ſo große Wahrſcheinlichkeit ſey, als nach reifer Prüfung hinreiche, um einen klugen Menſchen zu überzeugen, und dieſer Wahrſcheinlichkeit ſchreibt er nur alsdann Gründlichkeit zu, wenn man bemerkt hat, daß man nicht unter gleichen oder ähnlichen Umſtänden durch ſie getäuſcht worden iſt. Er ſetzt die Maaßſtäbe feſt, nach welchen die Wahrheit oder Falſchheit jeder Probabilität zu unterſuchen iſt. Man kann ſie alſo unterſuchen durch die Idee eines Gottes, welche in uns iſt und in welcher alle Wahrheiten eingeſchloſſen ſind, durch die erſten Regeln der Klugheit und die Principien der Moral, welche Gott in jedes Menſchenherz geſchrieben hat, durch die heil. Schrift, durch die Tradition, durch das kanoniſche Recht, durch die allgemein verbreitete Meinung der Kirche. Nun können entweder zwei Probabilitäten mit einander ſtreiten, von welchen die eine für das Geſetz, die andere für die Freiheit iſt, oder eine Probabilität kann für ſich, ohne eine entgegengeſetzte, vorhanden ſeyn. Der erſt Fall kann wiederum auf dreierlei Art ſtatt finden: 1) die Probabilität, welche für das Geſetz iſt, kann größer ſeyn, als die, welche für die Freiheit iſt. Da muß man die erſte vorziehen:

dazu verbinden die Idee eines Gottes, welcher unſer Gebieter, weiſe und heilig iſt, die uns angebornen moraliſchen Principien, welche uns zur Wahl des weniger Zweifelhaften und des Beſſern anleiten, auch Schrift, Tradition, kanoniſches Recht und die Stimme der Kirche. 2) Die Probabilitäten können auf beiden Seiten gleich ſeyn. Da muß man ſich dem Geſetze unterwerfen. 3) Die Probabilität für die Freiheit kann größer ſeyn, als die für das Geſetz. Hier entſcheidet Gisbert für die Freiheit. Er behauptet ſogar, daß man im Urtheilen und Handeln der probableren Meinung folgen darf, wenn ſie auch weniger ſicher iſt. Er giebt jedoch dieſe Maxime nur für einen einfachen Rath aus. Er führt das Beiſpiel an, daß das Mönchsleben ein ſichrerer Weg zum Himmel ſey, als das Weltleben, und jenes doch durch kein Gebot vorgeſchrieben ſey. Er ſetzt noch hinzu, daß die größere Probabilität beträchtlich größer ſeyn muß, und daß, wenn ſie nur unbedeutend größer wäre, man ſie in dieſem Falle nicht vorziehen, ſondern vielmehr dem Geſetze unterwerfen müſſe. Was die abſolute Probabilität entweder des Geſetzes oder der Freiheit betrifft, ſo ſetzt Gisbert zwei Regeln feſt: Man iſt verſichert, nicht zu ſündigen, wenn man vernünftiger Weiſe urtheilt, daß etwas erlaubt iſt, wenn man es hinreichend geprüft, die Umſtände in Betracht gezogen und ſich von der Richtigkeit ſeines Urtheils überzeugt hat. — Die abſolute Probabilität des Geſetzes bringt die ſtrengſte Verbindlichkeit hervor, es zu beobachten. Gisbert geſteht, daß es ihm ſchwer geworden ſey, ſich von Irrthümern zu befreien, welche er 20 Jahre hindurch ange-

angenommen und gelehrt habe. Ein anderer Jeſuit, Namens Camargo, Profeſſor zu Salamanca griff den neuen Probabilismus noch beſtimmter und nachdrücklicher an, und vertheidigte doch zugleich ſeinen Orden [x]). Er ſtellt den Grundſatz auf, daß es nicht erlaubt iſt, zu handeln, als wenn man wirklich, vernünftig und nach reifer Ueberlegung urtheilt, daß das, was man thun will, wahrhaft gut und dem Geſetze Gottes gemäß iſt. Er will keine neue Gründe erfinden, um den neuen Probabilismus zu widerlegen, ſondern nur die längſt bekannten und angenommenen Gründe zu dieſem Zwecke gebrauchen. Er zeigt alſo, daß dieſe Lehre das ganze Alterthum wider ſich habe, daß ſie nur auf neuen und ſchwachen Autoritäten beruhe, daß ſie ſeit ihre Bekanntwerdung von Päbſten verdammt und von vielen angeſehenen Schriftſtellern beſtritten worden ſey, und daß Biſchöfe, Synoden, ganze Mönchsorden und Univerſitäten entgegengeſetzte Lehren aufgeſtellt haben. Uebrigens behauptet er, daß der Probabilismus keine Lehre des Jeſuitenordens ſey, in deſſen Conſtitutionen ſich gar nichts für, wohl aber vieles wider ihn finde. Er entſchuldigt auch die Jeſuitiſchen Probabiliſten, welche nur deswegen zahlreich ſeyen, weil viele die theologiſche Moral gelehrt haben. Wenn einige von ihnen, ſagt er, getäuſcht von andern Theologen, mit Geiſt eine Lehre vertheidigt haben, welche ſie für wahr, bequem und der menſchlichen Schwachheit angemeſſen hielten, was iſt darin Verdammliches? Es iſt kein Verbrechen, Geiſt zu haben oder getäuſcht zu werden.

Uebri-

x) Regle de l'honneſtété morale ou traité théologique de la maniere d'agir moralement. à Naples 1704.

Uebrigens fuhren doch manche Jeſuiten fort, Moralſyſteme in dem alten Jeſuitiſchen Geiſte herauszugeben, und die Janſeniſten wegen ihrer ſtrengen Moral anzuklagen und anzugreifen [y]). Buſembaum's Moraltheologie wurde von Claude Lacroix [z]) und Anton Zaccaria mit Zuſätzen herausgegeben, und der letzte wollte die Caſuiſtik wider alle mögliche Einwürfe vertheidigen [a]). Wer wird nach dem, was in dieſer Geſchichte ſchon vorher von der Jeſuitiſchen Moral vorgekommen iſt, noch verlangen, daß der elende Charakter dieſer Schriften noch beſonders beſchrieben werde?

Man fand daher auch für nöthig, die Moral der Jeſuiten fortgeſetzt zu beſtreiten, ſie in ihrer Blöße darzuſtellen, ſie aufs neue zu verdammen und ihr eine reinere Moral entgegenzuſetzen. Heinrich a St. Ignatio, ein Carmelite aus Flan-

y) *J. Marini* Theolog. ſpeculat. et moralis. Venet. 1720. 3 Voll. *J. B. Taberna* ſynopſis Theol. practicae, complectens et explicans principia generalia ad integram rerum moralium et conſcientiae tractationem pertinentia. Colon. 1736. *Math. Stoz* Tribunal poenitentiae edit. 2. Bamberg. 1758. *B. Francolini* Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus. Romae 1705. Von dieſem Buche ſ. *Dupin* XLII. 293 ſqq.

z) *H. Buſembaum* Theol. mor. nunc pluribus partibus aucta — Colon. 1757. Eben dieſer Jeſuite hat auch eine Theol. mor. Venet. 1749. herausgegeben.

a) *H. Buſ.* Th. mor. nunc pluribus partibus aucta ab *Alph. de Ligorio* Rector. maj. congregat. SS. Redemptoris — — Accedit nunc primum *Zachariae* Diſſ. Prol. de Caſuiſticae Theol. originibus, locis atque praeſtantia. 2 Voll. Rom. 1757.

Flandern, ſtellte ihr eine zweifache Theologie der Heiligen oder Ethik der Liebe entgegen, welche er vorzüglich aus Auguſtinus, Thomas und Janſenius zog und wider die neuen Caſuiſten ſtandhaft vertheidigte [b]). In der zweiten unterſucht er auch den Urſprung der ſchlaffen Moral, ihre ſchrecklichen Folgen, und die Mittel ſich wider dieſelben zu verwahren. Er ſetzt die Erhabenheit der chriſtlichen Sittenlehre in das hellſte Licht; und begegnet den Klagen und Einwürfen wider die ſtrenge Moral. Er vertheidigt die reine Liebe, ſucht aber wider die Quietiſten zu zeigen, daß ſie das Vergnügen nicht ausſchließe, welches man in der Liebe der geliebten Perſon finde, ſondern nur das Gut, welches von ihr verſchieden und getrennt wäre. Er widerlegt die Probabiliſten ſehr ausführlich. Im Jahr 1716. fieng die Sorbonne zu Paris an, einen Lehrkörper herauszugeben, deſſen erſter Theil die Moral enthielt, worin viele der Jeſuiten Lehrſätze ſcharf getadelt werden [c]). Durch ihre Angriffe auf Quesnel's Neues Teſtament zogen ſie ſich ein paar Schriften zu, in welchen mit bewundernswürdigem Fleiße auch ihre Morallehren geſammelt und in den grellſten Contraſt mit der Kirchenlehre

b) Theologia ſanctorum veterum ac noviſſimorum circa univerſam morum doctrinam adverſus noviſſimas juniorum Caſuiſtarum impugnationes ſtrenue propugnata. Leodii 1707. Ethica amoris ſive Theologia ſanctorum, magni praeſertim Auguſtini et Thomae Aquinatis, circa univerſam amoris et morum doctrinam, adverſus novitias opiniones ſtrenue propugnata et in materiis principaliter hodie controverſis diſcuſſa. Leod. 1709. 2 Voll.

c) Neu mit Anmerkungen herausgegeben von *Chr. Math. Pfaff.* Tub. 1718.

lehre geſtellt waren [d]). Im Jahr 1744. beſtritt ein Dominikaner noch den Jeſuitiſchen Probabilismus in einem ſehr ausführlichen Werke und nahm ſich der Strenge in der Moral an [e]). Im Jahr 1760. gab Franzoja Buſembaum's Moraltheologie mit ſtrenge prüfenden und widerlegenden Anmerkungen heraus [f]). Als das Parlement zu Paris im Jahr 1761. das Inſtitut der Jeſuiten verdammte, verordnete es auch, daß viele Schriften von ihnen, weil ſie alle Grundſätze der chriſtlichen Moral umſtoßen, und mörderiſche Lehren vortragen, durch den Scharfrichter zerriſſen und verbrannt werden ſollen. Als der König noch einen Zeitraum von einem Jahre beſtimmte, ehe die Beſchlüſſe des Parlements zur Vollziehung kommen ſollten, benutzte dieſes den Aufſchub, um aus ſeiner Mitte eine Commiſſion zu wählen, welche die moraliſchen Bücher des Ordens unterſuchen und in

d) Lex Hexaples ou les ſix colonnes ſur la conſtitution Unigenitus. 6 Voll. Amſt. 1717. 1721. In ſechs Columnen ſtehen Quesnel's Sätze, welche in der Conſtitution verdammt ſind, ſeine eigenen Worte, Stellen der Schrift und der Väter, welche ſeine Lehren beweiſen, mancherlei Anmerkungen, Quesnel's Entſchuldigung und die ſchändlichen Lehren der Jeſuitiſchen Caſuiſten. Hiſtorie du livre des reflexions morales ſur le N. T. et de la conſtitution Unigenitus, pour ſervir de préface aux Hexaples. Amſterd. 1723.

e) Della ſtoria del Probabilismo et del Rigorismo del *Dan. Concina*. 1744. 2 Voll.

f) Theol. mor. ab *H. Buſ.* primum tradita, tum a *Cl. la Croix* et *F. A. Zaccaria* aucta, nunc demum ab *A Franzoja* juxta ſaniores ac praeſertim angelicas *D. Thomae Aquinatis* doctrinas ad trutinam revocatae. Bonon. 1760.

in einen Auszug für das Publicum bringen ſollte. Die Commiſſarien brachten ihre Arbeiten von Zeit zu Zeit ins Parlement, wo man ſie mit dem Originaltexte verglich und ordnete. So entſtand ein ſehr zuverläſſiges und beglaubigtes Werk, beſtehend aus Stellen, welche aus Jeſuitiſchen Schriften gezogen und in lateiniſcher und franzöſiſcher Sprache nebeneinander geſtellt waren, und woraus man den Hauptinhalt ihrer Moralwerke recht deutlich und bequem erſehen konnte [g]). Die meiſten Schriften, welche dabei gebraucht und pünctlich angeführt ſind, ſind aus dem 17. Jahrhundert, es findet ſich aber doch auch eine ziemliche Anzahl aus dem 18. Jahrhundert darunter, man kann alſo aus dieſem Buche die Literatur der Jeſuitiſchen Moral noch bereichern. Selbſt nachdem der Orden 1773. aufgehoben war, ſtarb der Keim der alten Grundſätze nicht aus. Schon vorher waren dieſe Grundſätze nicht bloß auf den Jeſuitenorden eingeſchränkt, auch manche andere Theologen nahmen ſie mehr oder weniger an, und dieß hörte nach der Aufhebung des Ordens nicht auf. Unter den Exjeſuiten ſelbſt nahmen verſchiedene keinen Anſtand, ſich in ihren Schriften deutlich genug zu der alten Ordensmoral zu bekennen. Unter dieſen iſt Bened. Stattler, Profeſſor zu Ingolſtadt, beſonders merkwürdig. Schon in den Jahren 1777. und 78. erſtattete die theologiſche Facultät daſelbſt einen Bericht

g) Extraits des aſſertions dangereuſes et pernicieuſes en tout genre, que les ſoi-diſans Jeſuites ont dans tous les tems et perſévéramment ſoutenues, enſeignées et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs ſuperieurs et generaux, vérifiés et collationnés par les Commiſſaires du Parlement &c. Paris 1762.

richt an den geiſtlichen Rath zu München, worin ſie unter andern klagte, daß jener Exjeſuit den Probabilismus, den Molinismus, die Lehren von der philoſophiſchen Sünde mit dem größten Beifalle vortrage, und im Jahr 1779. übergab der geiſtliche Rath ſelbſt der Regierung eine ſehr nachdrückliche Vorſtellung wegen der Grundſätze und Abſichten dieſes Exjeſuiten [h]). Die Schriften desſelben, welche in der Folge herauskamen [i]), beſtätigten die Wahrheit dieſer Anklagen nur zu ſehr. In einer derſelben, welche auf fürſtlichen Befehl in den Lycäen eingeführt war, las man unter andern folgende Sätze: Wenn der Nothleidende durch eigene Arbeit wegen Krankheit oder Abgang alles Verdienſts nicht im Stande iſt, ſich ſeine großen Nothbedürfniſſe zu verſchaffen, ſo hat er das Recht, dem Reichen ſeinen Ueberfluß durch heimliche oder öffentliche Gewalt abzunehmen. — Wenn durch Würde allein uns wegen ungerechten Eigennutzes und Partheilichkeit kein Weg zu öffentlichen Aemtern offen ſteht, und überdieß nur Unfähigere und Unwündigere ſich aus ſolchen Urſachen dazu eindrängen würden, ſo iſt es erlaubt, wenn Gottes- und Nächſtenliebe der Beweg-

h) Schlözer's Briefwechſel Th. IX. Heft 49. S. 8 ff.

i) Vollſtänd. chriſtl. Sittenlehre für den geſammten chriſtl. Haus- und Familienſtand ꝛc. Augsb. 1789 - 91. 2 Bde. Ethica chriſt. communis. Aug. Vind. 1791. 6 Ti. Ethica chriſt. univerſalis. ibid. ed. 2. 1793. Allgemeine katholiſch-chriſtl. Sittenl. oder wahre Glückſeeligkeitslehre aus hinreichenden Gründen der göttl. Offenbarung und der Philoſophie für die oberſten Schulen der Pfalzbaieriſchen Lycäen auf höchſten churfürſtlichen Befehl verfaßt. 2 Bde. München 1790.

weggrund iſt, ſogar verdienſtlich, auch durch Schenkungen oder Verehrungen die Gunſt derjenigen zu dem Ende zu gewinnen, welche die Aemter zu übertragen die Macht haben. — Einer ſchweren ſchmachbringenden Realinjurie, z. B. einem Stockſtreiche, einer Maulſchelle ins Angeſicht darf man durch Ermordung des Beleidigers, wenn es nicht anders möglich iſt, zuvorkommen um ſie abzulehnen; doch räth die chriſtliche Liebe, ſich dieſer Nothwehr zu entſchlagen, inſofern nicht gar zu ſchwere Uebel für andere mit uns verbundene Perſonen aus ſo einer chriſtlichen Geduld beſvorſtünden. Auch gegen die Gefahr der Wiederholung iſt es erlaubt, durch Ermordung des Beleidigers ſich zu erwehren. — Schweren Verleumdungen iſt es zwar insgemein nicht, aber doch alsdann erlaubt, durch Ermordung des Verleumders zuvorzukommen, wenn es gewiß vorhergeſehen würde, daß ein gewiß falſcher Verleumder gewiſſen Glauben finden, uns aber zugleich alle Mittel der Ehrenrettung durch Betrug oder Gewalt abſchneiden würde, und wenn wir auch ſelbſt durch die Ermordung desſelben nicht eben ſo viel Gefahr von Schande zu beſorgen hätten, als wir dadurch zu vermeiden ſuchten. — Auch ein falſches Laſter dem Verleumder anzudichten, iſt erlaubt, wenn dieß das einzige hinlängliche, ſchlechterdings nothwendige und auch gewiß dienliche Mittel iſt, ihm allen Glauben und Credit im Verleumden zu nehmen, und wenn auch ſonſt niemand daraus, und auch ſelbſt den Beſchützer ſeiner Ehre keine eben ſolche Schande davon bevorſteht [k]).

Jan=

k) Allg. kathol. chriſtl. Sittenl. I. 427. 460. II. 337 ff.

Janſeniſtiſche Moraltheologen ſind in der Regel diejenigen, welche die Jeſuitiſche Moral beſtreiten. Immer unterſcheiden ſie ſich durch Strenge, durch die Lehre von der Liebe, als dem Princippe aller Moral und Moralität, und von der Heiligung des Menſchen bloß durch den h. Geiſt, kurz durch die Moral, welche zu anderer Zeit aus dem Buche des Janſenius ausgezogen worden iſt. Solche Moraliſten trifft man im 18. Jahrhundert in großer Anzahl und faſt überall zerſtreut an. Eben ſo findet man aber auch viele, welche ſich zur Jeſuitiſchen Laxität mehr oder weniger hinneigen. Eine dritte Claſſe machen diejenigen aus, welche eine Mittelſtraße betreten, und dieſe ſind wohl nach und nach die zahlreichſte geworden. Die beſſern unter ihnen weichen nur darin von dem Janſenismus ab, daß ſie dem Menſchen wirkliche Freiheit und eigene moraliſche Würdigkeit zugeſtehen und die harte Buß- und Uebungslehre verlaſſen, und nähern ſich inſofern den Jeſuiten; von dieſen aber entfernen ſie ſich inſofern gänzlich, als ſie Probabilismus und Laxität verwerfen und auf die innere Reinheit und Heiligung des Herzens den höchſten Werth ſetzen. Die Zahl der theologiſch-moraliſchen Schriftſteller häuft ſich hier ſo ſehr, daß es ſchwer wird, mit einer dieſer Geſchichte angemeſſenen Oekonomie und Auswahl zu verfahren, und das Ganze in eine gewiſſe Ordnung zu bringen.

Anfangs war noch die Ariſtoteliſch-Scholaſtiſche Methode herrſchend, verbunden mit einer ſtrengen Anhänglichkeit an die angenommene Kirchenmoral, und mit geringer Benutzung der Fortſchritte der Aufklärung und der übrigen Wiſſenſchaften

ten für die Moraltheologie. Die Moraltheologen, welche zu dieſer Claſſe gehören, wurden zwar, vorzüglich in Deutſchland, immer ſeltener, aber ſie verſchwanden doch in dieſem Zeitraume niemals gänzlich [l]). Bei andern Schriftſtellern bemerkt man um dieſelbige Zeit deutliche Spuren Janſeniſtiſcher Grundſätze und einer einfachern, dem gemeinen Gebrauche mehr angemeſſenen Lehrart. Man findet ſelbſt Vorſchläge zu einer zweckmäßigeren Einrichtung der Syſteme der römiſchkatholiſchen Moral [m]). Einige ſagten, die bisherige katho-

l) *Lud. Habert* Theol. dogm. et mor. Paris. 1707. 7 Voll. *Jac. Beſombes* Theol. moral chriſt. ex ſ. ſcript. tradit. conciliis, patribus et inſignioribus Theologis excerpta. Toloſat. 1709-11. 8 Voll. Auguſt. Vind. 1761. 2 Voll. ibid. 1775. 85. 4 Voll. *Euſ. Amort* Ethica chriſt. Aug. Vind. 1739. Ej. Theol. mor. inter rigorem et laxitatem. media. Venet. 1757. 2 Voll. *Hon. Tournely* Praelectt. theol. Paris. 1726. 16 Voll. *Dan. Concina* Theol. chriſt. dogmatico-mor. Romae. 1749. 10 Voll. Ej. Compend. th. mor. Romae. 1762. 2 Voll. Ej. ad Th. mor. Apparat. ibid. 1751. *Mart. Gerbert* Principia th. mor. Aug. Vind. 1758. *Gervaſius* de legibus, peccatis et peccator. poenis. Viennae 1764. *Schramm* Compend. theol. dogm. ſcholaſt. et moralis, methodo ſcientifica propoſitum. Aug. Vind. 1768. 3 Voll. *Patuzzi* Theol. mor. Paſſan. 1770. 16 Voll. *Wurzer* Specim. theol. mor. chriſt. methodo acroamat. Ingolſt. 1775. &c.

m) *Le Pelletier* Pratique et regles des vertus chrétiennes. Lyon 1713. *Havermans* Tirocinium theol. mor. 2 Voll. Venet. 1771. *Fazzio* Inſtitutiones chriſt. philoſophiae. Piſis 1772. 2 Voll. *Paul. Lugdunenſis* Inſtituta mor. auct. et illuſtrata a *T. Bonav. Cocaleo*. Mediol. 1760. 2 Voll. *Antoine* Theol. mor. univerſa, complectens omnia morum principia. Nanc. 1731. 3 Voll. Hüter Gedanken über die Moral. München 1774. *Zolae*

tholiſche Moral ſey faſt nichts als Caſuiſtik geweſen und habe dadurch einen äußerſt nachtheiligen Einfluß ſelbſt auf die Sittlichkeit gehabt, die katholiſchen Moraltheologen haben bisher nicht genug aus der Quelle der h. Schrift geſchöpft, die Hülfswiſſenſchaften nicht genug ſtudirt und die Moraltheologie mit andern Wiſſenſchaften vermiſcht [n]).

In der Oeſtreichiſchen Monarchie bemühte man ſich ohngefähr ſeit der Mitte des 18. Jahrhunderts, eine Reformation auch in den theologiſchen Studien zu bewirken, und den Einfluß der Philoſophie des Ariſtoteles und der Theologie der Jeſuiten zu ſchwächen [o]). Späterhin, und beſonders nach dem Falle der Jeſuiten, erfolgten noch wichtigere Veränderungen auf der Univerſität Wien. Rautenſtrauch, ein Benedictiner zu Prag, brachte 1776. einen Entwurf einer neuen theologiſchen Lehrart zu Stande, welcher unter höchſter Autorität bekannt gemacht wurde [p]). Der Haupt-

Zolae Praelect. theol. Brix. 1776. 3 Voll. Idea genuina doctrinae mor. chriſt. Trevir. 1778. *Leeb* Praelect. theol. practicae. Monach. 1780. Was aber folgendes Werk wollte, ſieht man aus ſeinem Titel: *Friderici à Jeſu* Univerſa theol. mor. ex opp. *Bened. XIV.* nec non caſibus conſc. de mandato ejusd. propoſitis et reſolutis collecta ac doctrinis *Thomae Aquin.* accommodata et illuſtrata. Aug. Vind. 1780. 2 Voll.

n) S. beſonders Hueter und Weber a. O.

o) Reformatio ſtudiorum d. i. J. K. K. Maj. Verordnung, die Einrichtung und Verbeſſerung der gelehrten Wiſſenſchaften auf hohen und niedern Schulen betreffend. Wien 1752.

p) Neue allerhöchſte Inſtruction für alle theologiſche Facultäten in den k. k. Erblanden 1776.

Hauptzweck derſelben war offenbar darauf gerichtet, die h. Schrift zur Grundlage aller theologiſchen Wiſſenſchaften zu machen, die alte Caſuiſtik zu verbannen, und durch Verbindung der Schrift und Philoſophie eine reine Sittenlehre geltend zu machen. Dieſe Bemühungen, welche in den ſpätern Regierungsjahren Marien Thereſiens ihren Anfang nahmen, wurden unter Joſeph fortgeſetzt. Dieſer Kaiſer nahm bei Verbeſſerung der Studieneinrichtung in ſeinen Staaten beſonders auch auf die chriſtliche Moral Rückſicht, ermunterte ſeine Theologen, einen zweckmäßigen Entwurf derſelben abzufaſſen und einzuſenden, und ließ ſelbſt eine Anleitung bekannt machen q). Im Jahr 1789. verordnete er, daß die Moral in Schulen nur deutſch vorgetragen werden ſollte. So geſchah es, daß in den k. k. Erbſtaaten die Moraltheologie mit einem neuen Geiſte und mit Wetteifer bearbeitet wurde. Dieſe Bewegungen theilten ſich nicht nur andern deutſchkatholiſchen Staaten mit, ſondern in dieſen wurde ſelbſt auch ein freierer und mehr praktiſcher Geiſt rege, die hohen und niederen Schulen wurden verbeſſert, die theologiſchen Grundwiſſenſchaften fleißiger ſtudiert. Die Schriften der proteſtantiſchen Moraltheologen wurden von den katholiſchen geleſen und genützt, und die Wolfiſche und kritiſche Philoſophie gewann auch bei dieſen einen großen Einfluß. Man wird von ſelbſt erwarten, daß es unter den katholiſchen Theologen Deutſchlands auch Männer gab, welche bei dem Alten blieben und alle dieſe Veränderungen hoch mißbilligten. Außer Deutſchland

q) Anleitung zur Verfaſſung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theolog. Schulen in den K. K. Staaten 1788.

land blieb es ohnehin faſt ganz beim Alten, je⸗doch können auch davon einige Ausnahmen angeführt werden.

Ein Böhmiſcher Geiſtlicher, Aug. Zippe, gab eine Moral heraus, in welcher er Vernunft und Offenbarung in Einſtimmung brachte, jener zwar eine große Kraft zuſchrieb, dieſe aber dem Men⸗ſchen einen vollſtändigern und zuverläſſigern Unter⸗richt über ſeine Beſtimmung ertheilen ließ, übri⸗gens die Schriften der Sokratiker und Stoiker mit großer Einſicht benutzte [r]). Joſ. Lauber, Profeſſor zu Wien, ſchrieb eine Kurzgefaßte Anleitung zur chriſtlichen Sittenlehre oder Moraltheologie nach dem Leitfaden des für die Oeſterreichiſchen Erblande feſt⸗geſetzten Plans [s]). Dieſes Buch iſt ſehr popu⸗lär und einfach, aber inhaltsvoll. Die Quellen der moraliſchen Vorſchriften ſucht er theils in der Natur und den geſellſchaftlichen Verhältniſſen, theils in der h. Schrift, theils in dem Anſehen der Kirche. Dieſer ſchreibt er zwar die Macht zu, verbindliche Geſetze zu geben, aber er urtheilt ſehr frei und verwerfend über gewiſſe Kirchengeſetze, namentlich Cälibat und Faſten, und von der an⸗dern Seite beweiſt er die Pflicht, bürgerlichen Ge⸗ſetzen zu gehorchen, aus Gründen der Religion. Ant. Lüby zu Gräz hielt ſich in Lehre und Lehr⸗art mehr an das Alte, beſtritt aber den Probabi⸗lismus mit Nachdruck [t]). Noch kirchlichorthodoxer war

r) Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenba⸗rung, zum Privatunterrichte der Jugend. Prag 1778.

s) 1. Bd. Wien 1784.

t) Theol. mor. in ſyſtema redactae. edit. 2. emendatior. 4 Voll. Viennae 1785.

war Wenc. Schanza [u]). Er ordnet die Vernunft nicht nur der Schrift, ſondern auch der Tradition unter. Er iſt ſehr ſcholaſtiſch, eben ſo, wie Reif, Profeſſor zu Ingolſtadt, in einem ähnlichen Werke [v]). Schwarzhüber, ein Benedictiner, wurde durch einen Brief des Erzbiſchofs von Salzburg veranlaßt, ein Praktiſches katholiſches Religionshandbuch für nachdenkende Chriſten herauszugeben [w]), welches Glaubens- und Sittenlehre zugleich umfaßte. Er benutzte dabei auch die Schriften proteſtantiſcher Theologen, beſonders Leſſens, welchem er in vielen Stücken folgte. Uebrigens will er die Uebereinſtimmung der katholiſchen Moral mit der Vernunft und zugleich die hohen Vorzüge der erſten vor der philoſophiſchen ins Licht ſetzen, wiewohl er von der letzten vieles beimiſcht. Die ſtrengen aſcetiſchen Selbſtpeinigungen verwirft er. Die Lüge erklärt er durchaus für verboten. Die Mönchsmoral vertheidigt er ſehr ausführlich. Schmiedel ſchrieb ein Werk, deſſen Zweck und Einrichtung ſich ſchon durch ſeinen Titel hinreichend verräth [x]).

Dan-

u) Moralis chriſtiana, in ſyſtema redacta, locis S. Scripturae, traditionis et decretis, a ſuprema poteſtate latis, illuſtrata. 4 Voll. Viennae 1785.

v) Syſtema theol. mor. chriſt. juſtis theorematibus concluſum. Ingolſt. 1787. 88. 2 Voll.

w) Salzburg 1785. 3. A. 1793. 4 Bde. Auszug 1790. 2 Bde. Hildesh. 1793. Dieſer Auszug iſt zum Gebrauch der Prediger und des Volks auf Befehl des Erzbiſchofs gemacht.

x) Die von der geoffenbarten Religion unterſtützte Moralphiloſophie, oder Moraltheologie nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbeſſerung 1 Bd. Wien 1787.

Danzer [y]) war Schwarzhübern zu frei, und wurde von ihm und ſeinen Anhängern beſtritten und angeklagt, und zwar vorzüglich deswegen, weil er ſein Mißfallen an der Lehre der Scholaſtiker von den eingegoſſenen Tugenden geäußert hatte. Seine Gegner beſchuldigten ihn deswegen des Pelagianismus. Der Erzbiſchof gebot zuletzt Stillſchweigen und Frieden, und gab Danzer's Gegnern einen Verweis. Dieſer Moraltheologe vermied alles Scholaſtiſche, war in den Schriften proteſtantiſcher Theologen wohl bewandert und folgte in dem Plane und den Principien vorzüglich Leſſen. Er ſtellte den Grundſatz auf, daß auch die Vernunftmoral göttlich ſey, und daß Jeſus nicht gekommen ſey, ſie aufzuheben, welches er auch nicht gekonnt hätte, ſondern zu vervollkommnen. Die Sacramente ſtellt er als ſymboliſche Handlungen dar, durch welche Sittlichkeit befördert werden ſoll, und welche nur bei rechtem Gebrauche ihre Kraft äußern. Indulgenzen und Satisfactionen rechnet er zur Kirchenzucht, und lehrt, daß die allgemeinen Beſſerungsmittel mit denſelben verbunden werden müſſen. Roshirt, zu Würzburg, gebrauchte unter den proteſtantiſchen Theologen vornehmlich den Buddeus [z]).

Der

y) Anleitung zur chriſtlichen Mor. Leipz. (Salzburg) 2 Theile 1737. 2. A. 1791.

z) Inſtitutiones theol. moral. Wirceb. 1788. Die beiden Schriften Lechleitner's: theolog. Mor oder die Beweggründe, Pflichten und Mittel des Chriſten aus der heil. Schrift und Vernunft. Augsb. 1789. und *Becker* Compend. theol. mor. Mogunt. 1789. 2 Voll. kehrten wieder faſt ganz zur alten Lehre und Lehrart zurück. Sailer's Glückſeeligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rückſicht auf das Chri-

Der Abt Fabiani gebrauchte bei ſeiner Sittenlehre vorzüglich die Schriften von Leß und Tittmann. Er ſtellte die Grundſätze auf, daß alle Traditionen für ungewiß und zufällig zu halten ſeyen, wenn ſie nicht durch Vernunft und heil. Schrift geprüft und als wahr befunden worden ſeyen, und daß auch die Beiſpiele frommer und heiliger Menſchen nur in dieſem Falle Regeln des Verhaltens abgeben. Liebe zu Gott macht er zum Princip der Moral [a]). Ein Ungenannter legte Fabiani's Buch bei ſeinem eigenen zwar zum Grunde, machte aber Abänderungen, welche aus der Kantiſchen Philoſophie hergenommen waren, ohne dabei durchaus conſequent zu verfahren [b]). Wanker zu Freyburg, ſandte einen Entwurf der Moral nach der oben angeführten Aufforderung Joſeph's II. ein. Der Entwurf wurde von der Behörde gebilligt, von dem Verfaſſer weiter ausgeführt und in deutſcher Sprache herausgegeben [c]). Er baut das ganze Syſtem auf das Gebot der Liebe Gottes und des Nächſten. Der Einfluß der Kantiſchen Moralphiloſophie wurde jetzt in den deutſch-

Chriſtenthum 2 Thle. München. 1787. 91. 2. A. 1793. charakteriſirt ſich ſchon durch ihren Titel.

a) Grundzüge der chriſtlichen Sittenlehre. Wien. 1789. In demſelbigen J. erſchienen: Vollſtändige Moraltheol. oder ſittliche Gottesgelahrtheit — 4 Thle. Augsb.

b) Grundriß der chriſtlichen Moral, nach den von Fabiani herausgegebenen Grundſätzen der chriſtl. Sittenl. mit einigen theils nöthigen theils nützlichen Abänderungen und Zuſätzen, entworfen von einem Weltprieſter des Bisthums Würzburg. Bamb. und Würzb. 1791.

c) Chriſtliche Sittenl. oder Unterricht vom Verhalten eines Chriſten, nur durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden. 2 Thle. Freyburg. 1794.

deutſchkatholiſchen Moraltheologen immer ſichtbarer, und dazu kam noch der freiere und ausgedehntere Gebrauch proteſtantiſcher Schriften. Aug. Iſenbiehl ſchrieb eine Tugendlehre nach den kritiſchen Grundſätzen der reinen Vernunft und des praktiſchen Chriſtenthums [d]), worin er die eigenthümlichen moraliſchen Lehren ſeiner Kirche theils wegläßt, theils ſo erklärt, daß ſie der Sittlichkeit nicht ſchaden können. Mutſchelle trennte in ſeiner Moraltheologie [e]) die Cärimonial- und Ritualgeſetze von den eigentlichen moraliſchen Geſetzen, nahm nur dieſe in ſein Syſtem auf, und überließ jene andern Diſciplinen. So entſtand ein reineres und mehr wiſſenſchaftliches Syſtem. Zudem behauptet er, daß die theologiſche Moral nicht auf der Dogmatik ruhe, ſondern ſich nur auf dieſelbe beziehe, weil die Moralgeſetze zuerſt aus der Vernunft abgeleitet, alsdann aber auch als Gebote Gottes, welcher uns die Vernunft ſchenkte und für den Gehorſam gegen ihre Gebote Belohnungen verheißen hat, betrachtet, und auch aus der Lehre Jeſu geſchöpft werden müſſen. Er legt das Kantiſche Princip zum Grunde und ſucht zu zeigen, daß es in mehreren Stellen des N. T. enthalten ſey. Ueberall geht er von den Ausſprüchen der reinen Vernunft und der reinen Lehre Jeſu aus. Klarheit, Würde und eigenes Intereſſe an der Sittlichkeit ſelbſt offenbaren ſich durchaus in dieſem Werke. Drei ſehr achtungs-

wür-

d) Augsb. 1795.

e) — oder theologiſche Moral zum Gebrauch für ſeine Vorleſungen. München 1801.

würdige, noch lebende Moraltheologen, Schenkl [f]), Geishüttner [g]) und Reyberger [h]), haben dieſelbige Bahn betreten, in demſelbigen Geiſte gearbeitet und ſind noch mit mehr Aufwand von Gelehrſamkeit und einem vielſeitigern Gebrauche von Hülfsmitteln und philoſophiſchen Syſtemen verfahren.

Außer Deutſchland giengen ſolche Veränderungen nicht vor. In Italien verdienen jedoch Alpruntus [i]) und Tamburini [k]) ausgezeichnet zu werden. In andern katholiſchen Ländern geſchah noch weniger, was einen wiſſenſchaftlichen und literariſchen Werth hätte [l]).

Die

f) Ethica chriſtiana. 3 Voll. Landshut. 1803.

g) Theolog. Moral in einer wiſſenſchaftl. Darſtellung. Linz und Wien 3 Thle. 1802.

h) Syſtematiſche Anleitung zur chriſtl. Sittenl. I. Wien 1794. Inſtitutionis ethicae chriſtianae ſeu Theologiae moralis, uſibus academicis accommodatae. T. I. Viennae. 1805.

i) De officiis hominis chriſtiani. Ticini. 1790.

k) Praelectionum de juſtitia chriſtiana et de ſacramentis, de ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis et cardinalibus. Voll. 3. Ticini I. 1783. II. III. 1785.

l) Morale tirée des confeſſions de St. Auguſtin, par *de Grou.* à Paris 1786. 2 Voll. Les devoirs d'un chrêtien envers Dieu par *de la Salle.* Rheims et Paris. 1787. La morale univerſelle tirée des livres ſacrés. Paris. 1791. Praelectiones in univerſam theolog. moral. juxta divinae ſcripturae, S. Patrum, S. Conciliorum, eccleſiae ſcriptorumque eccleſiaſticor. auctoritatem et decreta. Copioſis additionibus praecipue ex divo Auguſtino et angelico praeceptore illuſtratae auct. *Fr Gives.* Madrid. 1788. 4 Voll. Reformacion chriſtiana, aſi del peccador como del virtuoſo. Por el Padre *Fr. Franc. de Caſtro.* Madrid. 1785. &c.

Die Myſtik, als Unterſuchung und Darſtellung der myſtiſchen Gemüthszuſtände, hatte jeẓt ihre Blüthe in der katholiſchen Kirche überlebt. Es wurde nichts mehr hervorgebracht, was verdiente, hier beſonders charakteriſirt zu werden [m]).

Viertes Kapitel.

Von der Moral der reformirten Kirche und der kleineren chriſtlichen Religionsgeſellſchaften.

Die reformirte Kirche blieb auch in dieſer Periode arm an moraliſchtheologiſchen Schriften, welche in wiſſenſchaftlicher und gelehrter Rückſicht ein Gewinn geweſen wären. Ihr Vorzug beſtand auch jeẓt vielmehr in ſolchen moraliſchen Schriften, welche in edler höherer Popularität und zur Erbauung geſchrieben waren. Auch nachdem ihre Schriftſteller das Dogma von der abſoluten Prädeſtination ſo viel als aufgegeben hatten, wurde

m) *Caſp. Ehrhard* Manuductio ad theol. myſticam. Auguſt. Vind. 1727. *Mart. Gerbert* Principia theol. myſticae. Aug. Vind. 1758. *Dom. Schram* Inſtitutiones Theol. myſt. ibid. 1777. 2 Voll. *Jo. a Jeſu* opuſcula myſtica. 3 Voll. Florent. 1771. *Dom. a Jeſu Maria* Sententiarium myſticum — aus dem Italien. ins Deutſche überſeẓt. Prag. 1775. Wider die Quietiſten hatte noch Dupin geſchrieben: Traité philoſophique et theologique ſur l'amour de Dieu, dans lequel on établit et on explique les vérités catholiques contre les erreurs, de quelques nouveaux Theologiens. Paris 1717. Continuation ib. eod.

de ſie nicht reicher an ſolchen Werken, als hier in Betracht kommen können. Am meiſten geſchah noch in Deutſchland und der Schweiz, und dieß ſcheint faſt von der Nähe lutheriſcher Staaten herzukommen. Die Myſtik fand jetzt etwas mehr Eingang als vorher.

Am Anfange des 18. Jahrhunderts ſteht Heidegger, der berühmte Züricher Theologe. In einem Körper der chriſtlichen Theologie begriff er Dogmatik, Polemik, Moral und Kirchengeſchichte, und zwar in ein Ganzes verbunden und zerſtückelt neben einander vorgetragen [n]), und nachher folgten Anfangsgründe der chriſtlichen Moral, welche nichts Ausgezeichnetes an ſich haben [o]). Jene Gewohnheit, die Moral aufs innigſte mit der Dogmatik zu verbinden, ja ſelbſt die erſte nur wie eine praktiſche Anwendung der zweiten zu behandeln, hat in der reformirten Kirche ſich lange fortgepflanzt. In dieſem Geiſte haben Lampe [p]), Witſius [q]), Wyttenbach [r]) geſchrieben. Der letzte handelt zwar jede von beiden Wiſſenſchaften beſonders ab, aber ſo, daß er die Moral unmittelbar aus der Dogmatik ableitet, und in der Moral ſelbſt bei jeder Hauptlehre zeigt, an welche Stelle ſie in der Dogmatik eigentlich gehö-

n) Corpus theologiae chriſtianae &c. Tiguri. 1700.

o) Ethices chriſt. prima elementa. Tig. 1711.

p) Delineatio theologiae activae. Traj. ad Rhen. 1727. von ihm ſelbſt überſetzt: Grundriß der thätigen Gottesgelahrtheit, aus der reinen Quelle der evangel. Heilslehre des N. T. geſchöpft. Frkf. a. M. 1728.

q) Schediasma theologiae practicae. Groening. 1729.

r) Compendium theol. dogm. et moral. Frcf. a. M. 1754.

gehöre. Auch klagt er ausdrücklich darüber, daß man ſo vieles in die theologiſche Moral zu ziehen oder in derſelben zu wiederholen pflege, was doch eigentlich in die Dogmatik gehöre oder in derſelben ſchon vorgekommen ſey. Er übergeht alſo und ſetzt ſchon voraus in der Moral die Lehren von der Sinnesänderung und Beſſerung, von der Beſchaffenheit und Würde des wahren Chriſten, von der Verbindung mit Gott, und handelt in derſelben nur vom Geſetze Gottes und dem Gewiſſen, als den zwei Hauptregeln menſchlicher Handlungen, und von den Pflichten. Uebrigens zeigt er auch bei jeder Hauptlehre der theologiſchen Moral, wo ſie in der praktiſchen Philoſophie hingehöre. Er findet eine ſolche Zuſammenſtellung und Verbindung der Dogmatik und Moral auch deswegen ſehr bequem, weil man alsdann in der letzten nicht immer die Beweggründe zu wiederholen brauche, welche in jener ſchon daliegen. Er betrachtet in der Moral den Menſchen nur inſofern er die ihm vorgeſchriebenen Pflichten erfüllen kann, alſo als wiedergeboren, weil er ihn ſchon in der Dogmatik im Zuſtande des moraliſchen Verderbens betrachtet hat. Das Buch iſt mit viel Präciſion, mit viel Nachdenken über die Anordnung der Theile und Methode geſchrieben, auch ſind die Beweisſtellen aus der Bibel immer in der Grundſprache beigeſetzt.

Sam. Basnage hingegen handelte bald im Anfange des 18. Jahrhunderts die theologiſche Moral unabhängiger von der Dogmatik ab. Dabei ſchrieb er in einem beſſern Geſchmacke, als ſolche Bücher damals gewöhnlich geſchrieben wurden, und beſchrieb die Tugenden und Laſter auf eine

 nicht

nicht gemeine Art. Dieß aber macht auch faſt allein den Inhalt ſeines Buchs aus, vieles, was zur theologiſchen Moral gehört, iſt darin entweder gar nicht, oder ſparſam anzutreffen [s]). Der gelehrte Camp. Vitringa ſuchte dagegen in die Natur des innern geiſtlichen Lebens einzudringen und ſchrieb darüber ein zartes, durchdachtes, leſenswürdiges Buch [t]). Er findet nichts einfacher und verſtändlicher, als die urſprüngliche Lehre des reinen Chriſtenthums vom geiſtlichen Leben, und wundert ſich daher deſto mehr, daß ſie ſo bald, ſo mannichfaltig und ſo ſchrecklich entſtellt, und dem Spotte der Unglaubigen und Leichtſinnigen ausgeſetzt worden iſt. Daß man glaubte, das Hauptmittel, um zum geiſtigen Leben zu gelangen, beſtehe im Mönchsleben, und daß man eine Diſtinction zwiſchen dem contemplativen und activen Leben einführte, hält er für eine der traurigſten Entſtellungen, aus welcher noch viele andere gefloſſen ſeyen. Er bemerkt, daß Anfangs das Leben des Chriſten, ſelbſt in den Klöſtern, als ein thätiges Leben, als eine Uebung der Frömmigkeit und Liebe betrachtet worden und nachher erſt die Meinung entſtanden ſey, daß das beſchauende und paſſive Leben der höchſte Grad des geiſtlichen Lebens ſey. In dieſer Vorausſetzung haben gewiſ-

s) Morale theologique et politique ſur les vertus et les vices de l'homme. Amſterd. 1703. 2 Voll.

t) Typus theologiae practicae ſive de vita ſpirituali ejusque affectionibus brevis commentatio. Franeq. 1716. Ueberſ. Fürbild der wahren Gottſeeligkeit, darin von der Natur und Beſchaffenheit des geiſtlichen Lebens gehandelt wird. Bremen 1717. Eſſai de theologie pratique ou traité de la vie ſpirituelle et de ſes caracteres — par *M. de Limiers*. Amſt. 1721.

gewiſſe Leute vorgegeben, daß ſie in ſich alle ſinnlichen Triebe und Begierden getödtet haben, ſich von andern Menſchen getrennt, und haben, gleichſam entzückt in der Beſchauung und Liebe Gottes, in vollkommener Ruhe den Einfluß ſeines Lichts und ſeiner Gnade erwartet, ſich die ſtolzen Namen der Vollkommenen, der Seeligen, der Erleuchteten beigelegt und von Andern erhalten. Vitringa hält jedoch dieſen Zuſtand nicht ganz für einerlei mit demjenigen, von welchem Molinos und die Quietiſten reden. Er lehrt, wie ſie, daß in dem geiſtlichen Leben auch etwas Paſſives ſey, und mißbilligt ihre Redensarten von der Selbſtverleugnung nicht. Er tadelt es aber an ihnen, daß ſie alle äußere Religionshandlungen für willkührlich halten, ohne ſelbſt das laute Gebet und die Leſung der heil. Schrift auszunehmen, daß ſie von der reinen Gottesliebe alle Idee der Vergeltung und alle Hoffnung ausſchließen, daß ſie das geiſtliche Leben wie einen Enthuſiasmus vorſtellen, daß ſie Jeſu ſo wenig gedenken und ſo wenig auf die Uebung der geſellſchaftlichen Pflichten dringen. Er ſelbſt will ſich nur an die heil. Schrift und an die geſunde Vernunft halten. Er wollte Anfangs eine Schrift über die ganze praktiſche Theologie herausgeben, und zwar unter andern deswegen, weil man den reformirten Theologen den Vorwurf gemacht habe, daß ſie das Praktiſche der Theologie vernachläſſigen. Da er verhindert wurde, das Ganze auszuarbeiten, ſo legte er die Lehre von den Pflichten zurück, und ſchränkte ſich darauf ein, das innere geiſtige Princip der Ausübung derſelben zu beſchreiben. Er hält es noch für nothwendiger,

dieſe Lehre zu erklären, als die von den Laſtern und Tugenden, in welche man gewöhnlich die ganze Moral einſchließe, weil jene weit weniger bekannt ſey, als dieſe. Unter dem geiſtlichen Leben verſteht er den Zuſtand des Menſchen, worin er, befreit von der Unwiſſenheit im Geiſtlichen, von dem moraliſchen Verderbniß, von der Eitelkeit der Welt, verſetzt in die Gemeinſchaft mit Gott, durch das innere göttliche Princip des Glaubens und der Liebe, welches die Gnade des heiligen Geiſts durch die Wiedergeburt und Heiligung in ihn gepflanzt hat, ſich im Beſitz eines guten Gewiſſens und in der Uebung aller Gattungen von Tugenden findet. Wie jedes Leben iſt auch dieſes Leben thätig, ſonſt aber iſt es von jedem andern Leben verſchieden, es iſt in ſeinem Principe, in ſeinen Regungen, Zwekken, Aeußerungen durchaus geiſtig; es iſt ein göttliches Leben, weil es aus Gottes Gnade ſtammt, mit Gott vereinigt, und eine Nachbildung des vollkommenen Lebens Gottes iſt. Es verbreitet ſeine Wirkungen über den ganzen Menſchen und adelt alle ſeine Handlungen. Es beſteht ſeinen Principe nach in der Erleuchtung oder in einer Fähigkeit, geiſtliche Dinge zu faſſen und ſich zu eigen zu machen, in der Geſundheit, Geradheit und Weisheit des Urtheils, im Glauben an Jeſus, in der Hoffnung und dem vollen Zutrauen zur göttlichen Gnade, in der Liebe zu Gott und dem Nächſten, in der Reinheit der Neigungen und in der Mäßigung. Vitringa beſchreibt dieß Leben auch nach ſeinen Aeußerungen, Graden, Hinderniſſen, Mitteln, Kennzeichen, und nach ſeiner Vollendung als ewiges Leben. Der erſte aber, welcher die chriſtliche Sittenlehre

lehre in einem weiteren Umfange, mit einem freieren Gebrauche der Philoſophie und abgeſonderter von der Dogmatik abhandelte, war Joh. Friedr. Stapfer, ein Geiſtlicher im Canton Bern u). Er war ein eifriger Freund der Wolfiſchen Philoſophie und Lehrart, folgte ihr jedoch in der Moral eben ſo wenig durchaus, als in ſeinen vorher über die Religion und Glaubenslehre herausgegebenen Schriften. Ein gewiſſer ſyſtematiſcher und philoſophiſcher Geiſt aber war ihm durch das Studium von Wolf's Schriften eigen geworden, und dieſen brachte er auch zu der Moral. Er legte derſelben das Vollkommenheitsprincip nicht allein zum Grunde. Er ſuchte die allgemeinen Gründe aller menſchlichen Pflichten theils in Gottes Oberherrſchaft über alle ſeine Geſchöpfe und in ſeinen Vollkommenheiten überhaupt, theils in der Beſtimmung des Menſchen zur Vollkommenheit und Glückſeeligkeit. Für die Grundlage der chriſtlichen Moral hielt er die Glaubenslehre, und zwar deswegen, weil in dieſer der Grund unſerer Pflichten gegen Gott, die göttlichen Eigenſchaften, das geſchriebene Geſetz und das Beiſpiel des Erlöſers, als eben ſo viele Normen unſerer Handlungen, der allgemeinſte Zweck unſerer Pflichten, endlich auch die Gründe und Triebfedern derſelben vorkommen. Das Ganze iſt zugleich eine philoſophiſche und theologiſche Sittenlehre, wobei der letzten große Vorzüge zugeſtanden werden. Auch auf die Engliſchen Deiſten iſt häufige Rückſicht genommen. Die alte Calviniſche Strenge findet man in dieſem Werke eben ſo wenig, als in andern Schriften der Reformirten in dieſem Zeitraume. Uebrigens iſt es mit einer

u) 6 Theile. Zürich. 1756-66.

einer gewiſſen Wärme geſchrieben. Der Styl iſt lichtvoll, aber gedehnt und wortreich. Eine Reihe von Jahren nachher lieferten Robert [v]) und Endemann [w]) zu Marburg Compendien der chriſtlichen Moral, welche die gewöhnlichen Lehrbücher auf den reformirten Univerſitäten in Deutſchland wurden und es auch verdienten. Robert's Lehrbuch war mit eben ſo viel Klarheit, als Kürze und Gedrängtheit geſchrieben. Er wollte nur reine Sittenlehre der heiligen Schrift, ohne eine fremde Philoſophie in ſie hineinzutragen, geben, zugleich aber zeigen, daß ſie mit der geſunden Vernunft und der Erfahrung vollkommen übereinſtimme. Liebe Gottes betrachtet er alſo als das erſte Gebot der chriſtlichen Sittenlehre. Unwahrheiten zu ſagen, hält er nicht nur in gewiſſen Fällen für erlaubt, ſondern auch für Pflicht. Solche Abweichungen von der ſtrengen Calviniſchen Moral waren aber jetzt gar nicht mehr neu. Endemann folgte ſeinem Vorgänger in den meiſten Stücken, fügte aber noch eine reichere und vielſeitigere Literatur bei. Die Pflicht der Wiedererſtattung wird von beiden ſehr ſtrenge behauptet. Alle andere Schriften reformirter Moraliſten, welche etwa noch hieher gezogen werden könnten, ſind mehr populär und aſcetiſch, als wiſſenſchaftlich und gelehrt [x]).

Als

v) Ethicae chriſt. compend. in auditorum uſus elaboratum. Marburg. 1770.

w) Compend. th. mor. Frcf. a. M. 1784. Ein größeres Werk war vorher gegangen: Inſtitutiones th. mor. 2 Voll. Frcf. 1780.

x) Le vrai pietisme ou traité dans lequel ou explique la nature et les effets de la pieté par *P. Roques*. Basle. 1731.

Als Myſtiker hat ſich in der reformirten Kirche am meiſten und faſt allein ausgezeichnet Pet. Poiret, aus Metz, eine Zeitlang Prediger im Zweibrückſchen, hernach in Amſterdam, Hamburg, und zuletzt in Reinsburg bei Leiden † 1719. Er wollte es zwar nie Wort haben, daß er Myſtiker ſey, hat auch keine eigene myſtiſche Schriften herausgegeben und mag auch ſelbſt die Ueberzeugung gehabt haben, daß er ſich nicht im ächten myſtiſchen Zuſtande befinde, folglich auch nicht fähig ſey, aus ſich ſelbſt über die Myſtik zu ſchreiben, ſo viel aber iſt gewiß, daß er oft ſeine tiefe Verehrung gegen die myſtiſchen Schriftſteller ausdrückte, daß er insbeſondere ein feuriger Bewunderer der Guyon und Bourignon war, daß er ſich eifrigſt bemühte, die Lehren anderer Myſtiker deutlicher und zuſammenhängender darzuſtellen, daß er mit allen Kräften die Myſtik beförderte und eine große Menge von Schriften anderer Myſtiker herausgegeben und überſetzt, und auch mehrere Biographien von Perſonen, welche ſich durch myſtiſche Frömmigkeit auszeichneten, herausgegeben hat [y]).

Unter

1731. deutſch: Roſtock. 1748. 3 Thle. Doddridge (ſchon 1744. im Engl. Original erſchienenes) Buch vom Anfang und Fortgang wahrer Gottſeeligkeit in der menſchlichen Seele nach der 4. Ausg. überſ. v. G. L. Münter mit einer Vorr. von Mosheim. Hannov. 1753. Abrégé de la theologie et de la morale chrêtienne par *J. Saurin*. Amſterd. 1722. überſ. v. C. F. Börner. Chemnitz. 1733. von Gellert. Chemnitz. 1752. hat eine katechetiſche Form. Th. Stockhauſen's chriſtl. Sittenl. herausg. v. F. E. Rambach. 3 Thle. Bresl. 1772–76. iſt großentheils vom Herausgeber geſchrieben. Vergl. darüber Erneſti Neueſt. th. Bibl. II. 721 ff.

y) S. *Buddei* Iſagoge hiſt. theol. p. 618 ſqq. *Walch*. Bibl. theol. II. p. 60 ſqq.

Unter Mennoniten, Arminianern, Quäckern, Socinianern ſind in dieſer Periode zwar manche Schriften erſchienen, auch hie und da Veränderungen in den herrſchenden Grundſätzen vorgegangen, aber es iſt keine Schrift herausgekommen, welche in einer Geſchichte der Moral in literariſcher, wiſſenſchaftlicher und gelehrter Hinſicht Auszeichnung verdiente, und das Weſentliche in den Grundſätzen dieſer Geſellſchaften blieb ſo, wie es in der vorhergehenden Periode dargeſtellt worden iſt.

Die Brüdergemeine, welche ſich ſeit 1727. vereinigte, welche dasjenige in Ruhe realiſirte, was die Böhmiſchen Brüder ſchon lange unter den größten Gefahren und Verfolgungen verſucht und geübt hatten, und Spener unter Widerſpruch und Kämpfen vorgeſchlagen, gewünſcht und nur in geringem Grade ausgeführt hatte, iſt in der Geſchichte der Gottſeeligkeit, Sittlichkeit und religiöſer Anſtalten weit merkwürdiger, als in der Geſchichte der Moral [z]). Zinzendorf äußerte ſich zuweilen mit Widerwillen über die Moral, und dieß iſt ihm ſehr übel und anders gedeutet worden, als er es meinte. Er dachte ſich bei der Moral oder Sittenlehre immer eine Wiſſenſchaft, welche dem Menſchen eigene natürliche Kraft und Fähigkeit zum Guten und eigenes Verdienſt zuſchreibe, welche ihn aufblähe, welche aus dem Heidenthum herſtamme, welche ihn gar nicht wahrhaft heiligen könne und ihn mit einem Scheine von Heiligung täuſche, welche nichts von dem Glauben, als dem Principe aller

z) In meiner Kirchl. Geographie und Statiſtik II. 432 ff. habe ich mich ausführlich über den ganzen Geiſt dieſes Inſtituts erklärt.

aller Heiligung, wiſſe, welche ihn nur nach und nach und auf eine bequeme Weiſe, und niemals gründlich und durchaus beſſern könne und wolle, und da iſt es bei ſeinen Grundſätzen nicht zu verwundern, daß er ſich zuweilen ſelbſt ſpottend und ſarkaſtiſch über dieſelbige äußert [a]). Nach ſeinen und der Brüder Grundſätzen giebt es gar keine eigentliche natürliche Moral, Jeſus allein macht die Moral, er ſchafft die moraliſchen Vorſchriften und die innere Moralität der Handlungen, er kann ſelbſt zur Moral machen, was wider die Natur iſt, und die Moral abändern. Es giebt keine beſondere chriſtliche Moral, ſondern dieſe macht Ein Ganzes mit der Glaubenslehre aus und darf nicht einmal getrennt von ihr vorgetragen werden. Aus dem

a) Dahin gehören die Stellen, welche ihm Faber in den akademiſchen Reden über die Moraltheol. S. 17 ff. ſo ſehr zum Vorwurfe macht, aus welchen aber auch das Obengeſagte deutlich erhellt: "Daß man heute das Stehlen, übers Jahr das Huren, über zehn Jahre den Hochmuth und mit dem herannahenden Alter den Ausbruch dieſer und jener Affecten los werde, das pflegen wir für die armſelige Wirkung der Tugend und Sittenlehre zu halten. — Man kann, ohne der Schrift den Hals umzudrehen, die Moral, die man aus philoſophiſchen heidniſchen Büchern hat und die bei der honnetten Welt noch üblich iſt, aus der Bibel nicht nur nimmermehr beweiſen, ſondern auch gar zu den Schwachheiten (was man in der Welt ſo heißt) die löblichſten Exempel der Heiligen anführen. — Weil die moraliſche Demuth nichts weniger iſt, als das, wofür man ſie ordinair hält: ſo läufts darauf hinaus, daß ſie nichts anders iſt, als eine beſtändige Impreſſion von falſchen Ideen, ein beſtändiger Eindruck auf unſer Gemüth von Unwahrheiten, die man nicht glauben kann. — Das ſind ſo Principia aus einer ſubtiliſirten Moral, das ſind Sottiſen."

dem Glauben an Jeſus, den Erlöſer, allein, entſpringt alle Heiligung des Herzens und Lebens. Der Sünder muß, ohne erſt durch das Geſetz geſchreckt zu werden, und ohne Abbüßung, gerade an Jeſus gewieſen werden; wo der Glauben iſt, erfolgt alles Gute von ſelbſt und wird froh und willig ausgeübt. So erklärten ſich die Herrenhuther ſchon in ältern Zeiten, nachdem ihnen von ſehr bedeutenden Männern Vorwürfe wegen des ſchädlichen ſittlichen Einfluſſes ihrer Lehren gemacht worden waren [b]). Noch in unſern Zeiten hat derjenige unter ihren Schriftſtellern, welcher ihre Lehre und Verfaſſung am mildeſten und treffendſten und mit allen Verbeſſerungen, welche dem Sinne und Zwecke ihres Stifters nicht entgegen waren, ſie wider den Vorwurf, daß ſie die Sittenlehre der heil. Schrift vergeſſen, ſo vertheidigt: "Das Evangelium, das die Brüder treiben, iſt der Inbegriff der ganzen Lehre Jeſu. — Alle Gotteswahrheiten, welche uns zu glauben, zu erkennen und zu befolgen nöthig ſind, wenn wir ſeelig und heilig werden ſollen, ſind deutlich darin enthalten, alſo auch die reinſte und vollkommenſte Moral, mit welcher keine andere zu vergleichen iſt, eine Sittenlehre, die auf dem Glauben an Jeſum und ſeiner Verſöhnung, als der Quelle aller Seeligkeit und guten Werke, beruht, auf dem Glauben, der den Willen des Menſchen zum Guten lenkt und ihm Kraft giebt, dasſelbe auszuüben, der in der Liebe thätig iſt. Die Brüder wiſſen kei-

b) Schlegel's Kirchen-Geſch. des 18ten Jahrh. II. 864 ff.

keinen reinern und ſtärkern Antrieb zur Tugend und Gottſeeligkeit, als die innige Dankbarkeit für das durch Jeſum und ſeine Verſöhnung uns ſo theuer erworbene Heil. — Glaubens- und Sittenlehre werden von ihnen nicht getrennt, ſondern nach der Vorſchrift Jeſu und der Apoſtel immer miteinander verbunden" c). Die Herrnhuthiſche Moral, ſofern man darunter Regeln des Verhaltens verſteht, welche der Stifter ſelbſt vorgeſchrieben hat, iſt in gewiſſen Stücken nicht ſo ſtrenge, als die anderer ähnlicher Secten, namentlich der Quäcker und Methodiſten. Eine gewiſſe Galanterie und Weltlichkeit verlor ſich bei dem gottſeeligen Grafen Zinzendorff niemals gänzlich, und etwas davon kam auch in ſeine Lehre und Anſtalt. Unwahrheiten zu einem frommen Zwecke und unredliche Accommodationen hielt er gar nicht für unerlaubt, und erlaubte ſie ſich ſelbſt nicht ſelten, auch gab er zu, ſich der Welt mehr gleichzuſtellen, als andere ähnliche Secten. Die Herrnhutiſchen Verſammlungen und Gemeindeörter haben bei aller Einfachheit doch etwas Schönes, Elegantes und Geputztes an ſich; man darf ſie nur mit den Quäckeriſchen Anſiedlungen und Verſammlungen vergleichen.

John Wesley geb. 1703. hatte ſchon in ſeiner frühen Jugend die myſtiſchen Schriften von Taylor, Law, Stanhope, Kempis ſehr eifrig geleſen und dadurch auf ſein ganzes Leben einen

c) Lorez Ratio diſciplinae unitatis fratrum oder Grund der Verfaſſung der Evangeliſchen Brüderunität. Barby. 1789. S. 209. 213.

nen unauslöſchlichen Eindruck empfangen. Die Geſellſchaft der Methodiſten, deren Stifter er wurde, geht uns hier nicht an, nur ſeine Grundſätze und Lehren, ſofern ſie die Moral angehen, kommen hier in Betracht. Mit den Herrnhuthern kam er zuerſt 1735. auf einer Reiſe nach Amerika, und darauf auch in England und in Deutſchland in Bekanntſchaft, zerfiel aber in der Folge mit Zinzendorffen, weil dieſer die Nothlüge und ein gewiſſes Gleichſtellen mit der Welt vertheidigte. Die Schriften der Guyon fanden an ihm gleichfalls einen großen Bewunderer und fleißigen Leſer. Er ſelbſt war ein warmer Myſtiker, beſaß aber dabei ſehr viel Scharfſinn, Kenntniſſe, praktiſche Lebensklugheit, und männliche Feſtigkeit. Je weiter ſich ſeine Geſellſchaft in Großbritannien und Amerika ausbreitete, deſto mehr überzeugte er ſich, daß er ein wahrer göttlicher Geſandter und dazu beſtimmt ſey, eine große Reformation der Sitten zu Stande zu bringen. Seine unterſcheidendſten waren die Lehren, daß der Menſch, welcher bekehrt und begnadigt werde, es plötzlich werde, und zugleich durch ein inneres Zeugniß des heil. Geiſts davon klar überzeugt werde und die in ihm vorgegangene Veränderung deutlich bemerke, daß der Menſch auf Erden in einen Zuſtand gelangen könne, wo er nicht nur von allen ſündlichen Handlungen, ſondern auch von allen unordentlichen Begierden und Leidenſchaften befreit werde, und daß dieſer in einem Augenblicke durch einen Actus des Glaubens erreicht werde, daß alles zur Ehre Gottes geſchehen, daß dieſe bei allen Worten und Handlungen bezweckt werden, daß man ernſt, geſetzt, von allem Leichtſinn entfernt, offen, red-

lich,

lich, wahrhaftig ſeyn und durchaus jede Lüge fliehen müſſe d).

d) Memoirs of the late *J. Wesley* with a review of his life and writings and a hiſtory of methodism from its commencement in 1729. to the preſent time. By *J. Hampſon*. 3 Voll. Sunderland. 1791. Dieſes Buch iſt mit Freimüthigkeit, Unpartheilichkeit, Wahrheit und Ruhe von einem ehemaligen Mitgliede der methodiſtiſchen Geſellſchaft geſchrieben.

Von der Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften ꝛc., wovon die vorliegende Geſchichte der Moral einen Theil ausmacht, ſind außer dieſer folgende Abtheilungen erſchienen:

Erſte Abtheilung. Einleitung. Allgemeine Geſchichte der Kultur und Litteratur des neueren Europa von J. G. Eichhorn. Erſter und Zweiter Band. Erſte Abtheil. 1796. 99. 3 Rthlr. 14 Ggr.

Zweite Abtheilung. Geſchichte der zeichnenden Künſte. I. Geſchichte der Mahlerey von J. D. Fiorillo. Erſter bis Vierter Band. 1798-1806. = 9 Rthlr. 20 Ggr.

Dritte Abtheilung. Geſchichte der ſchönen Wiſſenſchaften von F. Bouterweck. Erſter bis Sechster Band. 1801-07. 10 Rthlr. 8 Ggr.

Vierte Abtheilung. Philologie. I. Geſchichte des Studiums der griechiſchen und römiſchen Litteratur von A. H. L. Heeren. Erſter und Zweiter Theil. 1797. 1801. 2 Rthlr. 4 Ggr.

Sechste Abtheilung. Geſchichte der Philoſophie von J. G. Buhle. Sechs Bände. 1800-05. 17 Rthlr. 12 Ggr.

Siebente Abtheilung. Geſchichte der Mathematik. I. Geſchichte der Mathematik von A. G. Käſtner. Erſter bis Vierter Band. 1796-1800. = 7 Rthlr 8 Ggr.

—— —— II. Geſchichte der Kriegskunſt von J. G. Hoyer. Zwey Bände. 1797-1800. = = 6 Rthlr.

Achte Abtheilung. Geſchichte der Naturwiſſenſchaften. I. Geſchichte der Naturlehre von J. C. Fiſcher. Erſter bis Siebenter Band. 1801-06. = 20 Rthlr. 8 Ggr.

—— —— II. Geſchichte der Chemie von J. F. Gmelin. Drey Bände. 1797-99. = 8 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— IV. Geſchichte der Technologie von J. H. M. Poppe. Erſter Band. 1807. = 1 Rthlr. 20 Ggr.

Eilfte Abtheilung. Theologie. III. Geſchichte der praktiſchen Theologie von C. F. Ammon. Erſter Theil. 1804. 1 Rthlr. 10 Ggr.

—— —— IV. Geſchichte der Exegeſe von G. W. Meyer. Erſter bis Vierter Band. 1802-05. 6 Rthlr. 20 Ggr.

Wer ſich unmittelbar an mich wendet, erhält dieſe ganze Sammlung, die ununterbrochen fortgeſetzt wird, noch für den Pränumerations-Preis von 53 Rthlr. 8 Ggr. in Golde, den Friedrichsd'or zu 5 Rthlr. gerechnet. Von einzelnen Abtheilungen findet aber kein Pränumerations-Preis ſtatt.

Göttingen am 28. Juny 1808.

Johann Friedrich Röwer.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stäudlin, Karl Friedrich,

Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften

Göttingen 1808

H.lit.u. 109-51
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447565-7